HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

Against the Current: Essays in the History of Ideas

人文与社会译丛

反潮流：观念史论文集

Isaiah Berlin

[英国]伯林 著 冯克利 译

译林出版社

刘东 主编 彭刚 副主编

HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

人文与社会译丛

反潮流：观念史论文集

“伯林以充满睿智的明晰和富有想像力的同情阐明了那些半被遗忘的思想家的观念……读来振奋人心。”

——基斯·托马斯

“以赛亚·伯林拥有超凡的理解力。他是欧洲最热切的自由主义心灵之一。”

——V.S.普里切特

“作为观念史家，他无与伦比：他以特别明晰和优雅的文风表达了他想要说的一切。”

——安东尼·斯托尔

责任编辑 李瑞华 封面设计 胡 苨

ISBN 7-80657-435-2

I·339 定价:26.60元

人文与社会译丛

反潮流：观念史论文集

[英国]伯林 著 冯克利 译



译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

反潮流:观念史论文集/(英)伯林(Berlin,I.)著;冯克利译.南京:译林出版社,2002.10
(人文与社会译丛)
书名原文:Against the Current: Essays in the History of Ideas
ISBN 7-80657-435-2

Ⅰ.反… Ⅱ.①伯… ②冯… Ⅲ.思想家-研究-世界
Ⅳ.B1

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第058271号

书　　名　反潮流:观念史论文集
作　　者　[英]伯林
译　　者　冯克利
责任编辑　李瑞华
原文出版　Pimlico, 1997
出版发行　译林出版社
E-mail　yilin@yilin.com
U R L　http://www.yilin.com
地　　址　南京湖南路47号(邮编210009)
印　　刷　扬州鑫华印刷有限公司
开　　本　850×1168毫米　1/32
印　　张　17.625
插　　页　2
字　　数　385千
版　　次　2002年10月第1版　2002年10月第1次印刷
书　　号　ISBN 7-80657-435-2/I·339
定　　价　26.60元



以赛亚·伯林（1909—1997），英国哲学家和政治思想史家，二十世纪最著名的自由主义知识分子之一。出生于俄国里加的一个犹太人家庭，1920年随父母前往英国。1928年进入牛津大学攻读文学和哲学，1932年获选全灵学院研究员，并在新学院任哲学讲师，其间与艾耶尔、奥斯汀等参与了普通语言哲学的运动。二战期间，先后在纽约、华盛顿和莫斯科担任外交职务。1946年重回牛津教授哲学课程，并把研究方向转向思想史。1957年成为牛津大学社会与政治理论教授，并获封爵士。1966年至1975年担任牛津大学沃尔夫森学院院长。主要著作有《卡尔·马克思》(1939)、《概念与范畴》(1958)、《自由四论》(1969)、《维柯与赫尔德》(1976)、《俄国思想家》(1978)、《反潮流》(1979)、《个人印象》(1980)、《人性的曲木》(1990)、《现实感》（1997）等。

本书责任编委　彭 刚

在本书所收录的杰出论文中，伯林讨论了马基雅维利、维科、孟德斯鸠、哈曼、赫尔岑和索雷尔等现代思想史上伟大的“异见者”。这些反潮流者的思想至今仍在挑战着传统的智慧，但他们的贡献却远远不为人们所认知。伯林以其非凡的想象性再创造力量，生动地揭示出这些被忽略和被误解的思想家的真正创见，并以此来捍卫生活多样性的理想和自由宽容的观念。

主编的话

刘 东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西"精神分裂症"——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的

是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却决非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把迻译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想像，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！”惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

作者弁言

对于这些讨论观念史的文章,我没有更多的话要说。不过,对于我在这些文章所论及的题目上所持的观点,罗杰·豪舍尔(Roger Hausheer)提供了满怀同情而又清晰的说明。如果不借此机会向他致谢,未免失敬。一个作者不可能寄望于批评家有更多的理解、细心和彬彬有礼了。我要向这位大有前途的年轻学者表示最诚挚的谢意。

以赛亚·伯林
1978年9月

编者的话

本书是我把以赛亚·伯林已发表的大部分文章编辑成册加以再版的五本文集之一，这些文章过去都没有结集出版过。[①]他的许多作品散见于各处，经常是发表在一些不为人知的地方，而且大部分都已绝版。只有六篇文章曾结集再版。[②] 这五本文集，再加上收在本书中的一份他的全部已出版作品的目录，以及我后来出版的各卷（其中许多都是未刊稿）[③]，使他的全部作品比过去更易于得到人们的了解。

---

① 本卷 1979 年初版于伦敦，1980 年在纽约出版。其他各卷是：*Russian Thinkers*（《俄国思想家》），London and New York, 1978.我与 Aileen Kelly 合编；*Concepts and Categories: Philosophical Essays*（《概念与范畴：哲学论文集》），London, 1978; New York, 1979; *Personal Impressions*（《个人印象》），London, 1980; New York, 1981; *Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*（《人性的曲木：观念史文集》），London, 1990; New York, 1991。还有一本这些书的选集：*The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*（《细究人性：文选》），ed. Henry Hardy and Roger Hausheer, London, 1997; New York, 1999。

② *Four Essays on Liberty*（《自由四论》），London and New York, 1969；和 *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*（《维柯与赫尔德：观念史研究两篇》），London and New York, 1976。其他集子只有译本。

③ *The Magus of North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*（《北方的魔术师：哈曼和现代非理性主义的起源》），London, 1993; New York, 1994; *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*（《现实感：对观念及其历史的研究》），London, 1996; New York, 1997。

收在本书中的文章全是论述观念史的。出于不同的理由，我删去了九篇本来应收在本书中的属于同一领域的文章。其中有：《二十世纪的政治观念》和《穆勒与人生的目的》，它们已经重新发表在《自由四论》中；《维柯的哲学观念》和《赫尔德与启蒙运动》修订后单独成书，即《维柯与赫尔德》；《社会主义和社会主义理论》现已收入《现实感》；《西方乌托邦观念的衰落》、《欧洲统ix 一的潮涨潮落》、《浪漫主义的意志崇拜：对一个理想世界的反叛》和《曲木：关于民族主义的一则笔记》收入《人性的曲木：观念史文集》(实际它是本书的姊妹篇)；以及本书初版之后发现的三篇文章，和过去未发表过的一篇论约瑟夫·德·迈斯特的文章。这些文章都可以在本书后面的编目中找到。

本卷文章最初发表的具体情况如下。《反启蒙运动》原刊于《观念史辞典》(*Dictionary of the History of Ideas*, New York, 1968—73: Scribner's),《马基雅维利的原创性》见于迈龙·吉尔莫尔所编《马基雅维利研究》(Myron P. Gilmore, ed., *Studies on Machiavelli*, Florence, 1972: Sansoni)；《科学与人文学科的分离》是"泰克西纳纪念讲座"的讲稿，由伊利诺斯大学出版社1974年出版；《维柯的知识观》原题为《评维柯的知识观》，原刊于塔哥里亚索佐和怀特编《维柯：国际会议录》(Giorgio Tagliacozzo and Hayden V. White, ed., *Ciambattista Vico: An International Symposium*, Balitmore, 1969: John Hopkins Press)；《维柯和启蒙运动的理想》原发表在《社会研究》第43卷(*Social Research* 43, 1976)；《孟德斯鸠》见于《不列颠学会公报》第41辑(*Proceedings of British Academy* 41, 1955)；《休谟和德国反理性主义的起源》是为莫里斯所编的《大卫·休谟：二百周年纪念文集》(G. P. Morice, ed., *David Hume: Bicentennial Papers*, Edingburgh, 1977: Edingburgh University Press)所写的专稿；

《赫尔岑和他的回忆录》是为赫尔岑的《往事与随想》(Alexander Herzen, *My Past and Thoughts*, trans. By Constance Garnett, London, 1968: Chatto and Windus; New York, 1968: Knopf)所写的序言;《赫斯的生平与观点》是"沃尔夫纪念讲座"的讲稿(Lucien Wolf Memorial Lecture, Cambridge, 1959: Heffer, for the Jewish Historical Society of England);《狄斯累利、马克思及对认同的追求》原刊于《英国犹太人历史学会会刊》(*Transactions of the Jewish Historical Society of England* 22, 1968—9, London, 1970: Jewish Historical Society of England);《威尔第的"素朴"》发表在《威尔第研究国际会议录》(*Atti del I congresso internazionale di studi verdiani*, 1966, Parma, 1969: Istituto di Studi Verdiani);《乔治·索雷尔》最早刊于1971年12月31日的《泰晤士报文学副刊》,后经扩充收入阿伯拉姆斯基所编《卡尔纪念文集》(Chimen Abramsky, ed., *Essays in Honour of E. H. Carr*, London, 1974: Macmillan);《民族主义:往昔的被忽视与今日的威力》发表于《党人评论》(*Partisan Review* 46, 1979)。在此我要感谢各出版机构允许我重印这些文章。

在编辑此书的过程中,我得到过一些人的慷慨协助。罗杰·豪舍尔不但写了序言,并且提供了德语资料方面的帮助,尤其是有关哈曼和赫斯的两篇。David Robey帮助编辑了马基雅维利,Edward Larrissy帮助编辑了布莱克,已故的Robert Shackleton帮助编辑了孟德斯鸠,Robert Wokler帮助编辑了卢梭,Barry Stroud帮助编辑了休谟,Aileen Kelly帮助编辑了赫尔岑,Lord Blake和Vernon Bogdanor帮助编辑了狄斯累利,Terrell Carver帮助编辑了马克思,Jeremy Jennings帮助编辑了索雷尔。没有这些学者的协助,我是完不成这项工作的,因此我将对他们铭记不忘。以赛亚·伯林以始终不变的谦和态度,回答着我不停的询

问，他的秘书 Pat Utechin 也提供了可贵的帮助和支持。最后，我还要感谢 Keith Thomas 爵士，他指出了原稿中的一些错讹之处。

xi

亨利·哈代

1997 年 6 月于牛津沃尔夫森学院

序　　言

罗杰·豪舍尔

有两种狂妄表现：排斥理性，或只承认理性。

帕斯卡尔

假如头脑清楚的人以为凡是混乱的事情都不存在，那他就大错特错了：他的任务是，当遇到这种事情时，他要拨开迷雾，勾勒出朦胧之中模糊难辨的轮廓。

约翰·S. 穆勒

在我们这个时代，分歧是出在人性上，出在我们对人性的局限和可能性的描述上。历史学至今没有搞清楚“人性”的局限和含义。

C. 赖特·米尔斯

一

以赛亚·伯林讨论观念史的文章，并不是根据某种观点写成的。他不打算用它们直接去澄清或支持（或攻击和破坏）任何一种历史或政治学说。它们涉及的范围包括像马克思、狄斯累利

和索雷尔这样一些截然不同的人物,以及一些相距甚远的题目,如民族主义和知识理论。它们完全是探索性的和非教条的,不是给定答案,而是提出一些初步的、常常有着深刻的悬而未决性质的问题。伯林和任何思想家相比,大概更不认为自己掌握了某个简单的真理,然后用它来解释和改造这个世界。但他的文xiii章既非漫无目的随风倒的产物,亦不是一些应时之作,相互没有关联,只在最初发表时才有意义。因为它们全都来自一个核心观点,一个歧路丛生而又复杂、从而无法达到完美的观点,它涉及人类及其各种能力,以及这些能力在历史过程中的变迁——它们在许多隐蔽的和出人预料的层面,微妙而自然地联系在一起。伯林一再根据某些有血有肉的历史人物,提出并阐述他在哲学文章中较抽象地讨论过的一些重要问题。这些问题不仅处在他对观念的毕生关切的中心,它们本身也有着重大的内在意义和重要性,而且位于今天人们的关切范围的前列。

他的文章至少以两种方式勇敢地逆流而上。其中多篇讨论的是一些有伟大创见的知识分子,他们或是受到同代人和后来若干代学者的严重忽视,或是受到那些人自以为是的污蔑。对于这些被忽略和误解的思想家,至少因为他们敢于反抗当时占主导地位的思想正统,就应当消除他们被人遗忘和轻视的状态,还他们以本来面目,这当然就是伯林的学术任务。例如,他论述维柯、赫斯和索雷尔的三篇文章,仅仅基于这个原因就应被人们铭记。然而,这些文章极具创见,令人耳目一新,还因为它使我们感到一些新观念胚胎的逐渐诞生,以及现代世界的一些核心概念自十八世纪以来的浮现过程。在评价像维柯、哈曼、赫尔德、赫尔岑和索雷尔这些哲学家、思想家和眼光不凡的人时,伯林具有一种独一无二的领悟力,能够感受到在一个时代的思想貌似合理的表面背后,人类精神的更深层的骚动和变化,以及晦

暗而不安的孕育期。那时存在着一些微弱但不时充满热忱的异见,它们受到当时人们的忽略、误解或嘲笑,但它们经常是以不连贯或表达不清楚的方式,提出了一些后来注定会变成遍及世界的运动的新观念。在我们这个时代,起来反抗单一正统思想的各种不同的抗议运动,它们的一些最强大的理想,便是直接或间接地吸收自许多这类思想家的学说。伯林虽然十分清楚,这些不合常规的思想家——尤其是哈曼、赫尔德和索雷尔——的 xiv 某些观点可以说极其愚蠢(他也确实这样认为),但是对于他们有可能而且确实也为我们提供的那些深刻而痛苦的见解,却绝对不可轻易放弃。伯林似乎认为,我们集体的发展每前进一步,我们都必须停下来,带着同情心倾听那些被歪曲了的异见者发出的呼声,或是对其进行批判,不管它们是深思熟虑之见还是粗陋不堪:忽视它们将会给我们带来危险,因为它们可能告诉我们一些对我们至关重要的事情,这样做将导致一个更丰富(而且可能更真实)的有关人是什么以及他能够是什么的认识。

因此,他的文章的许多主题,都涉及领悟到了某种观点的苦恼的人。这种观点是如此新颖而复杂,使他们没有能力做到充分理解和表述。他们本能地探索和理解这种观点,不十分明白自己正在做的、追求的或努力表达的是些什么思想。这不免令人想到,人类自觉的行动也许分为许多层次,一个有着创新性的知识眼光的人,他的某些观点,在他的生前,不管是对他本人还是别人,也许从未变得清晰可辨。这是因为,假如他留下了一些有关自己的所思所感的记录,他的追求——即他的基本的、逐渐演化的和仍然有待澄清的目的——的全部意义和影响,也许要在他去世数百年后,当对于他最早接触到的问题出现了精巧的语汇和适当的方法时,才能充分表现出来。这方面典型而最突出的例子是维柯。不过,在一定程度上给人以丰富启发的最伟

大的作家和思想家，也是如此，因为他们开启了见识、感受力和理解力的新的、永恒的大门。

二

在伯林全部作品的中心，存在着一些历久不衰的哲学问题。自我的性质，意志，自由，人的同一性，人格和尊严；它们被滥用、侵害、侮辱的方式和程度，以及它们不受侵害的恰当边界（无论这些边界如何划定）；认识不到这些事情的真相，尤其是对其加xv 以歪曲，强迫它们同各种对其基本性质有太多否定的理论系统和模式相一致，由此可能或实际造成的后果；"内在的"人性和外在的物质自然之间的差别，基本范畴和适于研究它们的方法之间的差别——收在本书中的文章触及到了所有这些问题，扩展和深化了我们的理解。此外，对于哲学一元论的热烈争执，对于这样的教条——全部实在，我们关于它的所有知识的分支，构成了一个合理的、和谐的整体，人类各种目的存在着终极的统一性或和谐性——他都通过细致地考察一些极力要摧毁它的思想家所提出的学说，从许多角度做了讨论和批判。伯林专注于多元主义的出现，无论它是在伦理、政治和审美价值的领域，还是在人类知识的领域；在他论政治理论和历史哲学的著作中，以及在较小程度上但同样十分重要的认识论著作中，这种专注都居于中心位置，从伯林论观念史的文章所选择并讨论的每个思想家和思想流派看，这一点是显而易见的。他在这个领域重要的发掘工作，使知识遗迹中的一些断壁残垣和怪异难解的材料得以重见天日；自十八世纪中叶以来，它们便不时暗示出一种欧洲意识的现象学的若隐若显的轮廓，亦即新的转变性观点和一般世

界观，以及同它们相联系的概念和范畴，在某些时间和地点，在某些思想家和思想家群体中的出现；由此澄清了一些不但令作为学院中一名哲学家或专业学者，而且令作为一个人的他深感困惑的问题。

三

观念史是个比较新的研究领域：在一个多半持敌视态度的世界里，它仍然有待人们的承认，尽管在英语世界也出现了一些人们内心逐渐发生变化的令人鼓舞的迹象。人们日益感到，对人们的思想和感情内容、他们观察自身和形成理想所依据的基本观念所进行的探索，在研究人这个问题上，可以比现有的社会学、政治学和心理学提供更多的启发；因为许多这样的学科所发展出来的，仅仅是一套专业术语和对经验及计量方法的运用。这些学科倾向于把人，无论是个体还是群体，视为具有普遍性的 xvi 经验科学的客观对象，因而他们只是一些被遵守着统计学或因果规律的力量所左右的消极而无感情的材料，因此这些学科倾向于排除或至少减少某些至关重要的因素：人们的规定性肯定是来自他们的内心生活、目标和理想，来自他们具有某种观点或观念，不管它多么晦暗不明，也不管他们是谁，他们身居何处，来自什么地方以及在做什么。正是因为他们拥有这种内心生活，使他们有别于动物和自然物体。观念史力求找出（当然不限于此）一种文明或文化在漫长的精神变迁中某些中心概念的产生和发展过程，再现在某个既定时代和文化中人们对自身及其活动的看法。因此它极有可能对其实践者提出比任何其他学科更为广阔而多样性的要求，或至少是一些更具体的、往往令人十分

痛苦的要求。批判观念时所必需的概念分析的严格逻辑方法，博学多闻，与创造性艺术家相似的移情与再现的巨大想像力——即"进入"与自己完全不同的生活形态，"从内部"对其加以理解的能力——以及出于本能的几乎神秘莫测的预见力——这些从理想角度说观念史专家所应具备的能力，很少能够集中在一个人身上。这无疑部分地解释了真正的观念史家寥寥无几，以及观念史本身要想成为具有公认资格的学科，仍需奋力争取承认的原因。

但是，培育一个知识领域所遇到的巨大困难，以及由此造成的杰出成就难得一见的结果，这些事本身还不足以解释它相对而言受到的忽视。它这种暧昧的处境，是否还存在着一些更深层的、不那么明显的原因？通过深入到我们一些最根深蒂固的假设的基础，能否发掘出一些长久以来已被习惯性地遗忘了的事情，或是认识到它们更为牢不可破和持久不变？或者，这会重新引起一些有关我们集体发展过程中发生的转折的令人痛苦的问题，即那些在今天有可能带来令人不安的新意义的问题？我们最熟悉、最珍爱的一些信念的坚硬河床，有可能在我们眼前变成流沙。无论如何，伯林的许多文章，或明或暗地使有关人类的一些最古老最根深蒂固的假设（至少那些属于西方世界的）受到了质疑。观念史对文化所能做到的事情，也许充其量只是心理分析声称能对个人所做的事情，虽然这个比喻不甚恰当：它所分析和揭示的，当然不是行为的动机和隐蔽源泉的根源和性质，而是往往不明言的、根深蒂固的和构成性的观念、概念和范畴的动机和隐蔽源头的来源和性质——其中有些与十八世纪以前可能出现的情况相比，要更不稳定，更可能随历史而发生变化。我们利用这些观念、概念和范畴来安排世界，解释我们的大部分经验，尤其是人类道德、美学和政治活动领域的经验，由此扩大我

xvii

们的自我认识和我们对自己的创造性自由的范围的认识。

伯林一生致力于哲学研究和对一般观念的评价、批判与阐述。如果我们想理解观念史对于他所具有的特殊地位，以及他本人为这个领域所做出的贡献的独特性质，我们必须对他培养出个人兴趣的哲学背景有所了解。伯林本人一再谈及一个独到的见解，即至少在西方传统中，从柏拉图到我们今天，所有学派中绝大多数体系性的思想家，不管是理性主义者、唯心主义者、现象学家、实证主义者还是经验主义者，虽然他们之间存在着许多尖锐分歧，但是都接受一个无争议的关键假设：真正的实在，无论表面现象和它多么对立，本质上是一个合理的整体，其中的万物，终极地说，是和谐一致的。他们以为，至少从原则上说，存在着一个可以发现的真理体系，它涉及到一切可以想像得到的问题，不管是理论的还是实践的；获知这些真理只有一种或一组正确的方法；这些真理，就像用来发现它们的方法一样，是普遍有效的。这些人的论证过程通常采取以下形式：他们首先找出一组无可怀疑的特殊实体或难以改变的命题，断定它们具有完全合乎逻辑的或本体论的地位，并指定发现它们的恰当方法；最后，出于一种深藏在秩序本能和破坏本能中的心理嗜好，把凡是不能被转化成他们选做牢不可破的模式的这些实体或命题的东西，斥之为"失实"、混乱，有时甚至斥为"胡说"。笛卡尔有关清晰而明确的观念的信条，莱布尼茨的"mathesis universalis"（普遍命题），后来那些实证主义者的原子命题和拟定句式，或现象主义者和感觉素材的理论家的感觉元素，皆是这种简化论倾向的实例。这种类型的思想家以他们的信条为基础，倾向于竭力从理论和实践上对现实大加修正，把有意义的或重要的东西扔进了他们的哲学篝火；很多无价之宝，经常就这样被可怕地破坏或歪曲了。 xviii

我们必须以此为背景，来看待伯林对他这个时代最有影响的哲学流派之一的态度，它把罗素及其弟子的新实证主义，同他对人文研究尤其是观念史的专注联系在了一起。在他仍在一般哲学领域教学和研究时所写的一些文章中——《逻辑转化》、《证实》、《经验主义命题和假言陈述》[①]——伯林决定了断同逻辑实证主义的关系，对它当作检验标准的一些基本信条提出了批评。这些文章既代表着向一种特殊的哲学研究方法的告别，同时也包含一份秘密宣言的发端。伯林对于各种不可化简地多样的经验和命题，对于不可能用一种命题来表述它们或把它们转化成一种命题，或不可能根据某种基本类型的实体或"要素"（stuff）来分析它们，有着敏锐的感受力；在这些文章中，这种感受力从逻辑和认识论的角度得到了自由的表达。事物就是那样，我们确实无法用分析来消除使它们各有特色的因素。

使这些文章特别令人着迷和重要的原因有二：它们是从他所批判的哲学倾向的阵营内部写出来，它们反映着他本人的一些十分坚定的态度，就此而言，它们有助于我们加深对他在观念史上的强烈兴趣和他的哲学作用观的理解。这些文章是对现代哲学一个重要学派的根本批判，也是与它的决裂，但它们首先是一个富有同情心的局内人，一个充分了解——也许是太充分了——自己所批判的知识运动的目的和方法，虽竭尽全力仍无法接受它们的人所表达的思想。事实上人们很容易看到，伯林对休谟、罗素、艾耶尔、早期维特根斯坦、卡尔纳普、维也纳小组的哲学和新实证主义主流，以及他们要把一切搞得平平整整的化约论方法的反对，类似于维柯这类哲学家对笛卡尔和

xix

① 这些文章都已收入《概念和范畴》一书。

当时的理性主义者的否定，或哈曼和赫尔德这些思想家对法国启蒙运动教条所持的态度。因为他们也是完全理解自己对手的目标和方法的思想家，伯林后来转而研究他们，并给予他们深切的同情与理解。但是，他完全没有他们的片面热情，与他们那种时常令人忐忑不安的蒙昧主义倾向相距甚远，更没有对对手的优点视而不见：他承认逻辑实证主义在杜绝许多形而上学谬论的根基方面取得的巨大成就，他在自己的著作中也不时对自然科学的巨大胜利发出颂扬，认为这是近代以来人类理智最为成功的惟一事业；他也不时重申自己的信念，一切可以用经验科学的数量方法去探索的现象，只要不去粗暴地对待或否定其最内在的性质，都应当被放在因果律或统计规律的庇护之下。

在这个包括精神、道德、美学和政治经验的广阔而多变的领域里，可以最深切地感到简单的化约论教条的不恰当性。在这个领域采用简单的化约论概念，不但会造成严重的误导，而且经常贻害无穷。从某种角度说，伯林的全部哲学著作，可以被视为针对人文研究领域采用不恰当的模式和概念的做法而开展的一场漫长的战斗，时隐时现，但总是细致、机警而坚定。人类绝对不应当被有着曲解作用的理论之镜所蒙蔽，看不到他们直接就能搞清楚的自己真实的一面。例如，对于我们日益增长的有关自然和外部世界的正确面精密的知识对人类经验的内在道德和精神世界的冲击，他的许多文章提供了一种敏锐而细致的研究。就此而言，论维柯的知识理论的篇章，论哈曼、休谟和索雷尔的文章，以及论民族主义的文章，都可被看做同对“历史的不可避免性”[2] 的一些重要关切相联系。因为伯林一再就两种致命的

---

② 此文收在《自由四论》一书中。

xx 危险发出警告:一种危险是,信奉无所不包的思想体系,它们也许提出了新颖的真知灼见,但仍然是片面而过于简单的,没有能力正确地对待足够多的事实,而是仅仅或主要关注那些它们所阐述的事实,并且根据它们来看待其余的一切;另一种危险是,把在一门学科中取得巨大成功的方法和步骤,移植到另一门与它们格格不入、采用它们就会歪曲甚至破坏事实的学科。

伯林在讨论自己的朋友约翰·奥斯汀的文章[3]中的一段话,大概再好不过地反映着他的著作中的自我揭露。在描述了奥斯汀的思想的原创性和强大、他的勇敢和哲学多产、他把问题分解成细节的惊人能力之后,他又告诉我们,奥斯汀为自己赢得了影响和尊重,首先是因为他的一段漫不经心的评论:“他们都在谈论决定论,他们都说相信它。但我一生中还从未遇到过一个决定论者,我是指这种人,他就像你我相信人终有一死一样相信它。你遇到过这种人吗?”沉湎于自己的研究之中的哲学家,或是在实验室里进行实验的自然科学家,可以自称是理论上的决定论者,但是他们的道德行为和他们的实际生活,他们所说的话和他们做出的判断,同他们表面的专业并不一致。

在伯林看来,哲学无法提供有关人性或宇宙的先验知识,它也无法用逻辑转化的方式,为我们提供确定的和牢不可破的经验知识。因此,当艾耶尔坚持逻辑实证主义的道路,继续维护、发展和更为细致地论述他的关键信条,奥斯汀却和后期维特根斯坦一样,转向对日常语言的概念进行严格而细致的分析时,伯林在他对一些关键性哲学问题的答案的追求中,日益进入了对十八世纪以来西方文化中一切重要思想发展的具体历史

③ ‘Austin and the Early Beginnigs of Oxford Philosophy’(“奥斯汀和牛津哲学的早期发端”),收在《个人印象》一书中。

研究。这使他提出并深化了这样的观点：一个时期的大多数思想和经验，是用柯林伍德所说的“一组绝对预设”加以组织的。

四

在伯林看来，哲学的作用到底是什么呢？他本人在一系列重要而深入的文章中回答了这个问题。《哲学的目的》、《政治理论还存在吗?》以及《科学史的概念》[④] 这三篇文章，共同反映着（除了其他许多认识之外）他对哲学在所有精神活动中积极而必不可少的作用的看法，尤其是他对作为一项可以获得真正知识或自我知识的哲学工作的观念史的看法。这种真正知识或自我知识自成一类，它启人心智，使人得到解放，只有系统地研究人类思想史——文化、文明、思想运动和政治运动的历史——才能发现。伯林区分出一类完全属于哲学的问题，也就是说，不存在普遍得到确认的、现成的方法能够找出它们的答案。它们之间可能大不相同，有些表现为有关事实或价值的问题，另一些则是涉及它们所使用的研究方法、用语和符号的问题。但是它们的共同之处是，“在它们的架构之内不包含有关它们的解决方法的明确指导。”它们因为无法通过系统地采用专业技能或程序加以解答，因此有别于另外两类（在一定程度上相互重叠的）问题——常识及自然科学中的经验问题，和数学、逻辑学及其他演绎学科中的形式问题。在伯林看来，思想史主要是一个把各种争论归入这两种问题之一的过程。但是，当一组又一组相互联

④　均已收进《概念和范畴》一书。

系在一起的问题脱离了原来的哲学母体,变成独立的、成熟的经验科学或正式学科时,有些无法化约、难以回答的哲学问题——在这里,伯林与所有那些想用强大的哲学溶液化解这些问题的哲学家,或其中的大多数人,有着尖锐的分歧——既没有消失,也没有变得无足轻重。

如果我们记得康德在经验的内容与我们组织和解释经验所使用的概念和范畴之间做过的重要区分,有些这样的问题的性质也许会变得更为清楚。如伯林所指出的,康德认为,我们用来感知外部世界的基本范畴是普遍的和不变的,适用于理性和有知觉的一切人。关于人类的某些基本真理,一旦被发现并做了恰当的分析,那么它们在任何时候都是固定不变的。康德迈出的这关键性的一步,被那些更关心历史和美学问题而不是认识论和逻辑问题的思想家来了一个革命性的转变。他们领悟到康德几乎没有系统地予以注意的事情,并就此做了大量的论述。这就是,我们用来观察世界的一些基本范畴或"视角"虽然看起来一成不变,但另一些却随着时间和文化的不同而变化,有时甚至变化甚大。一种文化所观察和倾听、思索和感受的基本经验内容,也许没有变化或变化很小,但是认识它们和使它们条理化所依据的模式——即观察它们的视角——却是可以改变的。许多这样的基本范畴和模式就像人类本身一样古老,而另一些则更不稳定而短暂,因此要从历史的角度来研究它们。对这些模式的研究和系统评判至关重要,因为这无异于一个事关我们的经验本身的整个架构的问题。在这些模式中,有许多相互抵牾,有一些则因为无法对经验的各个方面做出充分解释而引起障碍,结果被另一些模式所取代,而这些模式又往往把被其取代的模式已为我们打开的大门关上。我们的基本预设的恰当性——它们涵盖了多少、排除了多少我们的经验;它们揭示了多少又遮

xxii

蔽了多少我们的经验——应是哲学家和观念史学家共同关心的焦点。

此外,观念史是发达文明一个较为晚近而又复杂的产儿。从起源上说,大概可以认为它诞生于十八世纪下半叶,是历史主义、多元主义、相对主义以及以史学为基础的各种比较性学科——人类学、语用学、语言学、词源学、美学、法理学、社会学、人种学——的一门近亲。它的核心关注点是"了解你自己"这一古老格言向群体的历史整体、文明或文化的广泛延伸,个体的自我便包含在它们中间,在很大程度上是它们的产物。它尤其关心向我们说明我们是谁,我们是什么,我们经历了哪些阶段和十分曲折的道路才变成现在这个样子。它强调各种观念和情感、思想和实践行为、哲学、政治、艺术和文学的互通性,而不像人类研究中更为专业化的分支通常所做的那样,人为地分别对它们做出评价。它的研究焦点,是某个文化或时代特有的那些无所不在、占支配地位的形成性观念及范畴,当然也包括某个文学流派和政治运动、某个艺术天才或原创性思想家,只要这些事和人最早提出了问题,发展出了成为后来数代人的共同世界观之一部分的观念。伯林不仅研究伟大的思想家:观念史不是一系列大哲学家的故事,不是一种观念或理论体系引起另一种体系,就像一个单性繁殖的过程一样。他所关心的是各种观念在不同类型的知识人那儿的出现,他们形形色色,特立独行,经常与当时的主流格格不人,与他们协助推翻的正统教义和公认前提相对立。

xxiii

作为哲学的一个分支,作为真实知识和启蒙教育一个较新的来源,观念史所能够提供给我们的,是对基本概念模式之起源的认识,以及这些模式给世界带来的变化。我们就是根据这些模式来理解我们自己并获得我们作为人类的认同。这些基本

的、无所不在的预设，正是由于它们有着高度的普遍性，是我们支配自己的大多数——人类的大多数——经验所依靠的手段，因此通常是隐而不彰和未受审视的：观念史家的任务，就是努力置身于其外，使它们成为反思和系统研究的对象，由此把它们暴露在阳光之下，使它们能够得到公开的批判和评价。我们的许多价值和观念，在做过适当的分析和评价，正确地找出并描述它们的起源和演变之后，就会露出其真实的面目：它们不是从亘古不变的人性本质中得出的永恒、客观、不可动摇、不证自明的真理，而是文化变迁中一个漫长而脆弱、经常十分痛苦悲惨但终究可以理解的历史过程所结出的果实。这种批判的讨论所采用的标准，其本身也必须是检验的对象，伯林对它们的确切性质有什么看法，是我们下面还会谈到的一个问题。

因此从某种意义上说，伯林的全部著作是对一种哲学和真理观的漫长而坚持不懈的否定，也是对研究人的真实能力和条件的一些方法的否定——至少在西方传统中，两千多年来它们一直处在中心位置。他在生活的早期便对这种观点的缺陷深有感触，不断调动丰富的资源并以极大的热忱，以广阔的多样化视角和大量具体的历史细节，去揭露这些缺陷，由此从许多出人预料的角度对我们这个时代一些最紧迫的问题做出了解释。

xxiv

五

就一般观念的变化而言，自宗教改革以来，而且在我们今日世界仍十分活跃的最深刻、影响最深远的变化，也许就是一系列持异议的思想家对在西方处于中心位置的理性主义和科学传统的反叛，它在1730年以后，先是在意大利，然后又以更大的力量

在德语世界,得到了清晰的表达。许多现代思想运动和感情,都是来自这些真正改变了世界的观念潮流,尤其是欧洲的浪漫主义、民族主义、相对主义、多元主义和许多唯意志论的流派——存在主义只是它在我们这个时代的最新表现——伯林针对它们,写出了他的一些最精致、最具启发性的文章。在《反启蒙运动》一文中,伯林评价了这些思想家的一些主要观念。无论从时代还是地位上说,维柯在这个思想家群体中显然是个孤独者,这使他对他们大多数关键信条的独到预见显得更加不同寻常。他的大敌一方面是笛卡尔——他相信清晰而明确的观念,蔑视历史的和人文主义的一般研究,试图用一种知识,即数学,来同化一切知识形式;另一方面是自然法的理论家——他们的关键假设是存在着一种固定不变、在一切地方和时间都能找到的普遍人性。在哈曼和赫尔德以及后来许多直接或间接受他们的激进创新影响的思想家看来,阴险的敌人是法国启蒙运动中那些想入非非的教条主义"启蒙哲学家"(philosophes),他们所坚持的基本信条使真理受到致命的歪曲,被其遮蔽的东西比它们阐明的还多。法国启蒙运动的思想家之间虽然也有分歧,然而他们共同坚持某些几乎一直畅行无阻的基本前提:人性无分地域时代,都是一样的;普遍适用的人类目标、真正的目的和有效手段, xxv 至少从原则上说是可以发现的;牛顿的科学方法在说明非生物的自然界方面已被证明极为成功,在道德、政治、经济以及一般人类关系的领域,也应当能够发现和采用类似的方法,从而铲除邪恶和痛苦以及爱尔维修所谓的"涉及利益的谬误"。这些理性主义思想家全都相信,在某个地方,以某种方式,从原则上说可以找到一个惟一的、对事实和价值问题同样正确的统一的知识体系。他们追求无所不包的方案,普遍有效的统一架构,在这个架构中万事万物展现出系统的——即符合逻辑或因果律的——

相互关系，以及宏大而严密的结构，它没有给自发的、出人意外的发展留出丝毫余地，其中发生的一切事情，至少从原则上说，都可以根据不变的规律完全得到解释。伯林认为，这就是西方思想中理性主义和科学主义大厦的基石，它被本书所讨论的一些思想家动摇了。

伯林细心地指出，在源远流长的怀疑论和相对主义传统中，当然也存在着对这个关键假设的异议；近代以来的思想家，从博丹到孟德斯鸠，都曾强调过千差万别的习俗、道德观念、制度、一般世界观和信仰，从而使这一思想支柱不断受到温和的撼动。然而他们谁也没有做出足够的努力摧垮这个结构。在这方面，伯林有关孟德斯鸠的讨论特别有价值。他并未否认一个十分正确的观点，即这位伟大的法国思想家是法国启蒙运动的真正奠基人之一。虽然孟德斯鸠采用了自然法和自然目的这类形而上学概念，他的立场从本质上说却是经验主义和自然主义的；他首先相信的是通过观察得到的直接证据。他的中心思想已被吸收进十九世纪自由主义思想和实践的文献，一度似乎新颖而有吸引力的思想变成了常识，成功的社会和政治思想家在回顾他时，只把他当做一个并没有新观点要告诉他们的杰出先驱。可是当伯林根据十八世纪前半叶积累的经验回顾他时，却感到更有必要强调贯穿于他的全部著作中的怀疑主义特点，以及他对一切 xxvi 为大规模变革所做的全面而简单的计划缺少热情，而他的许多更为乐观的同代人，因为持有一种更死板、更简单的理性主义幻觉，曾为这种计划而激动不已。当他本人宣布在笛卡尔的精神中发现了一门新的科学时，他在内心深处却很清楚，他的材料的性质与这些方法是不一致的，他的实践和他的表白不符。和他的许多同代人不同，他无法让自己做到仅仅把具体事物当做阐明普遍原则或规律的材料。他尊重而且乐于看到那些难以化简

的特殊情况，对普遍适用的人类观念抱着深刻的猜忌。对孟德斯鸠来说，每一种社会类型都有其内在精神或发展原理，它们各自透露出自身的一切最不相同的支脉。政治家和立法者有责任理解这种内在精神或有机因素，根据它们统治或管理社会。不同的社会有不同的需要，追求着不同的目标，在某种情况下和某个发展阶段是好事，在别的条件下未必同样是好事，因此对于人类的问题，不存在也不可能存在普遍适用、一劳永逸的解决办法，对于人类的各种目标，也不存在终极合理的判断标准。在这种态度中，存在着一些本质上对启蒙运动的信条具有颠覆性的因素，孟德斯鸠对理性主义哲学家按照普遍学说干脆利落地彻底解决复杂问题的办法的不信任，使他更接近于维柯和赫尔德，而不是伏尔泰和百科全书派。当然，伯林也明确指出，在他的社会和政治思想的深处存在着一个矛盾：他虽然是个多元论而非一元论者，不为任何单一的支配原则所迷惑，他虽然对生活和社会形态的多样性有十分透彻的了解，因此在当时可算见解独到，然而他也相信，不管人们的各种手段和次要目标如何纷繁多样，他们终极的基本目标是一样的：基本物品、安全、公正和平等等需要的满足。伯林由此指出了孟德斯鸠思想中一个难以调和的矛盾：他一方面相信每个社会都有属于它自己的特殊习俗、道德观点和生活方式，另一方面又相信正义是一个普遍而永恒的标准，伯林为此提供了一个令人信服的解释，他认为它们都是来自孟德斯鸠对专制主义和唯意志论的强烈担忧。无论如何，这个矛盾一直没有解决，在伯林看来，孟德斯鸠的思想代表着对启蒙运动核心理想的严重偏离，虽然不是与它的断然决裂。

xxvii

多元主义观点令人不安的能力，在那篇论述马基雅维利的博学而精彩的文章中得到了进一步的揭示。伯林在这里提出的观点是，在过去四百年左右的时间里，马基雅维利在学者和文明

人中一向引起尖锐分歧，他使基督徒和自由主义者的良心深感不安，但这并不是因为所谓的他不讲道德和魔鬼附体，而是因为他提出了一种与当时和后来占上风的道德体系不同的体系，因而他大概是对一切一元论学说本身表示怀疑——至少是有所暗示——的第一位思想家。在伯林对他的解释中，马基雅维利并不像大多数评论家所断定的那样，仅仅是个政治谋士，只关心操作手段，对终极目的无动于衷；他不是个立场超然而客观的政治科学家，仅仅对人们的各种行为方式加以观察和做出中立的描述。马基雅维利远不像克罗齐等人所认为的那样，使伦理学与政治分道扬镳，他超越了当时正统的基督教伦理（也隐然超越了其他相关的道德观点：斯多噶派的、康德的甚至功利主义的）——它们本质上只关心个人——而把眼光投向一个更为古老的传统，即希腊城邦或罗马共和国的传统——一种本质上是集体主义或共同体的道德。根据这种道德，人之成为人，人之持有各种价值和目的，是和他属于一个共同体相一致的。按照这种观点，个人生活的终极目标和城邦的集体生活是分不开的。人们只有致力于一个强大而又统一的、成功的共同体，他们才能具有健全的道德，才能过一种完美的、富有成果的公共生活。因此，马基雅维利并不是否定基督教道德而赞成某种不讲道德的手段科学，而是赞成一个目的的王国，它本质上是社会的和集体的，而不是个体或个人的。他最为关心的是自己祖国的幸福和荣耀。他的立场意味着有两种同样终极但又相互排斥的道德法典，人们必须从中做出决断。这等于说，在终极价值之间可能存在着冲突，在它们中间没有办法做出合理的仲裁，因此只能得出这种令人深感不安的结论：达到人类的完美，不管是个人的还是集体的，不存在惟一的道路。因此，在各种终极的、相互冲突的价值之间做出抉择的必要，远不是人们生活中一种罕见而反常

的现象，事实上这正是人类生存条件本身所固有的一个因素。使人们意识到这一点，不管多么不明确，是马基雅维利的一项主 xxviii 要成就：如伯林所说，“无论他本人怎么想，他是多元主义的创立者之一”。

六

最先对普遍的理性主义学说持续进行攻击的，是维柯、哈曼和赫尔德。伯林在《维柯与赫尔德》一书中评价了这两位思想家主要的新观点。本书中的许多文章又对它们做了评论和补充。维柯是个生不逢时的天才思想家，毕生致力于表达他的一些有关人、历史和社会的革命性想法。他的学说的意义，在他去世二百多年后，才变得显而易见，而且正如伯林所言，其中一些最重要的思想直到今天才实至名归。他大概是明确表达了不存在普遍而不变的人性这一观点的第一位思想家；他复兴了人其实只能理解他们自己创造的东西这种古老的思想，并因把它应用于历史而使其发生了革命性的变化：我们是从“内部”，以一种产生共鸣的眼光理解历史过程，它们处处留有人的意志、理想和目的打上的烙印，因此我们无法理解并不是我们自己创造的自然界的“没有意义的”“外部”表现；他大概是以法国法理学家和通史学家那些含糊的观点为基础，创立了一种文化观：文化的所有活动都有着独特的标记，反映着一种共同的模式；他还提出一个与此密切相关的观点，一种文化的进步要经历一系列可以理解的发展阶段，它们并不是由机械的因果规律相互联系在一起，而是人们不断地发展的、有目的的活动的相互关连的表现。他认为人类的各种活动首先是自我表现的形式，它包含着一种完整的

世界观；大概最令人兴奋的是他提出的有关一种新型知识的观点，即重构性的想像或幻想力，我们通过进入另一些时代和地方的另一些人的一般观念，进入他们观察自我及其目标的方式，而获得的知识。这种知识既不是完全出于偶然，也不是可以从前提中演绎出来的。

在《维柯和启蒙运动的理想》一文中，伯林描述了维柯的观xxix点对乌托邦观念的某些意义，这种观念在西方政治思想中，以不同的面目发挥过显著的作用，它是指一种理想的、静态的合理社会，一切人类的价值和所有可想像的通向人类完美的道路，在这个社会里和谐并存，不但不会相互伤害，而且处在一种相互强化的关系中。在维柯看来，人们的各种世界观、活动和目标，必然属于社会和文化发展的某个特定阶段。他所谓“永恒理想的历史”(storia ideale eterna)中的每一个阶段，都以一种不变的循环方式，同过去和未来的阶段联系在一起。创造性历史过程的较早阶段是我们自身起源的一个基本组成部分，因此我们能够通过在自己的心灵中发现过去的各种潜在可能性，再现和理解过去。不过维柯和黑格尔这类唯心论的形而上学家不同——他们相信在一个文化阶段过渡到另一个阶段时，不会造成价值损失；他也不同于理性主义思想家——他们相信一切价值必须完全符合对一切问题的最终的完美解决方案；维柯的观点没有这样乐观的幻觉。社会发展和文化变迁既有收获，也会造成绝对的损失。一些有价值的经验形式可能永远消失，已衰败的世界所产生的独特而不可分割的成分，不会由价值相同的形式所取代。充满灵感的歌者，譬如维柯认为最令人难忘的荷马，他们原始的热情和细微的想像力，不可能从那些进行理智分析和冷静抽象的批判哲学家的同一个阶级中产生出来。因此对维柯来说，完美性的观念、一切真实的价值将得以充分实现的秩序的观点受

到排斥，不单纯是出于经验的原因——无知、人类的弱点、缺少技术手段，而是因为从理论上说它有着先天的内在矛盾。

在讨论维柯的另外两篇文章中，伯林对知识领域中的多元主义的关切也表现得十分清楚。它们转向维柯对两种不同类型的人类知识的创造性划分，这两种人类知识以大不相同的前提为起点，导致有着深刻差异的结果。根据维柯的观点，"外部的"、非人的物质自然的全部领域，与道德、艺术、语言、各种表达方式、思想和感情这个"内部的"人类世界是不相通的。与这两个特殊领域相一致，也存在着两种独立的探索方法：一种是维柯所谓的"scienza"或曰"per caussas"（有原因的）知识，这是我们惟一能够建立的完美知识，即人类创造力的产物——数学、音乐、诗歌和法律，它们完全可以被理解，正是因为它们是人类心智的产品。还有一种"coscienza"，或称外部世界的知识，它是由观察者从"外部"利用因果一致性和理解力得到的，因此它所能告诉我们的仅仅是事物如何发生，而绝对不可能是它为何发生，或它出于什么可以理解的原因，或它在追求什么目的。维柯的伟大创举在于，他在建立"人类学的历史主义"时，把"scienza"这个范畴运用于人类历史，即人们亲自"创造"的历史；而这种历史主义又需要一种与它的发展和成长相一致的系统的精神科学。只有通过研究心智在表现自身时所采用的不断变化的符号——词语、纪念物、艺术作品、法律和习俗等等——才能找到它们。一个人自己心智中的记忆和想像，各种潜在的禀性（其中大多数都未被激活），为这种理解提供了基本的手段，关于人的全部研究最终都要以它们为基础：对于恐惧、爱和恨的感情，以及家庭或民族归属感，对于理解一种面部表情、人的一种处境或一句玩笑，对于鉴赏一件艺术品，对于用理想塑造生活，以及其他无限多样的（和不断发展的）"内在"直接体验，我们都有自己的切身

xxx

知识。

这种"直接"知识既不是归纳的或演绎的知识，也不是假设—演绎的知识。它是独特的，只能根据它本身对它加以描述和分析。它既不能从笛卡尔、牛顿或任何类似的学说(它们根据因果规律，从外部把事物联系在一起)中得到，也不能被转化为这种学说。这是我们得自于自身经验的知识：一种熟悉的活动或我们生活中一个熟悉的侧面，我们过去根据人类的目标和愿望从内部理解它们，也能通过"客观化"，使它们变得与我们疏远：它突然被当做一种陌生的、外在于我们的东西，是我们无力驾驭的因素——社会学的、生物学的或物理学的因素——的必然产物。与此相反的过程是：一项活动、一件艺术品或一个人，一部法典或一种制度，都能变成我们自身密不可分的一部分，因为通过一个想像的过程，我们根据人类的目标和价值，从"内部"认识它们。这是一道不确定和变化无常的边界，根据人类的理想和意愿所做的合理解释，经常在这里同根据"无感情的"、非人类的自然规律所做的因果解释发生冲突。过去，这样的战争场面 始 xxxi 终未曾中断；未来，这种战争的场面甚至会更大。几乎没有任何现代作家像伯林那样，强化了我们对其重要意义的认识。

维柯所揭示的认知类型，是后来由赫尔德以及他之后德国那些伟大的史学家特勒尔奇、狄尔泰、梅尼克和马克斯·韦伯所发展出的 Einfühlung and Verstehen(体谅和理解)学说的种子。对于十九世纪许多思想所主要关注的认识论和精神哲学，它也意味深长。《科学和人文学科的分离》一文所阐述的，便是这些最重要的论点之一。在对持续而普遍的进步的乐观主义信念中，包含着一个同它不可分割的观点，即：一切探索和研究方法，一切求知和理解模式，是系统地联系在一起的；一切知识发现的方法和形式，说到底都能从屈指可数的几条原理中推导出来，人

类知识的整体领域是从一个地方成长起来的,因为它的每一部分都和其他各个部分联系在一起并相互促进。但是,假如维柯对"内部"知识和"外部"知识的划分是正确的,假如像他的学说暗示的那样,实在并不是一个统一的、无时间性和无变化的结构,能用一种完美的逻辑语言对它直接加以摹写,时间和地点的"外来"影响不会对它造成歪曲——即一种模式,用它来衡量所有的自然语言,可以证明它们都只是或多或少存在着不完全的近似;进一步说,假如所谓原始人的语言形式和神话、诗歌和宗教并不像伏尔泰和百科全书派的典型观点所认为的那样,像是咿呀学语的孩子对真理的模仿(后来理性主义的思想家又对此做了更明确更全面的表述),而是他们的生活观的独特反映,体现着他们对自己的特定世界所产生的问题的回答——这种回答就像后来更文明的时代对其问题的回答一样真实可信,而且归根到底两者之间并没有共同的衡量标准,那么结论就是:所有的知识并不是都属于一个单一的类型,一个巨大的有机体,它不是从一个时代到另一个时代稳定地成长着(尽管不时被野蛮时代打断),也不是一个不可逆转的积累过程,逐渐向着最终完美的固定不变状态发展。自然科学和人文研究之间无法逾越的鸿沟[5],以及人类知识的所有分支都在稳步前进这种理想的破灭,确实造成了影响深远的后果。 xxxii

在讨论德国反理性主义的起源的文章中,伯林评价了大概是本书中最不合常规的思想家哈曼的观点。哈曼年轻时是"柏林启蒙运动"(Berlin Aufklaerung)的领军人物门德尔松和尼古拉的宠儿,他一直是个成功的出版商和启蒙运动的传播者。但

---

⑤ 对于维柯来说似乎是这样,不过未必一定如此。如果库恩对科学发展的解释是正确的,那么维柯也是正确的。

在经历了一次内心体验的转变，回到他早年的虔敬派信仰之后，他决定攻击那些处在理性主义传统核心位置的理想和价值，他要把它们改造成和它们正相对立的东西。他代表着人类的尊严、温情、爱和自发性的理想对十八世纪法国的体系派和“可怕的简化者”那些摧折精神的抽象观念的最不妥协反抗。在进行这场可怕的战斗时，他和他的战友雅各比不得不暂时借用经验主义哲学家休谟的两个中心论点（其中一个已被弄得面目全非）。在近代欧洲思想史上，很难再找到比这更令人难以捉摸的篇章了。

获取知识的不二法门是自然科学和经验科学；一切想要成为真理的陈述，从原则上说必须能够得到任何一个理性人的公开验证；真正的知识不存在任何先验的或非理性的来源——法国启蒙运动的这些基本信条，自十八世纪以来遇到了越来越多的反抗，甚至在法国也不例外。对僵硬的理性主义、唯物主义和伦理学自然主义的反抗，最初表现为文学和风格上的一波感情浪潮：狄德罗把感情放在人们生活中一个重要的位置上，而卢梭则是一位感觉和自然激情的主要解放者。在法国以外，瑞士的冯·穆拉尔特、波德默尔和布赖丁格，英国的劳斯、布莱克维尔和瓦尔顿父子，都以各自不同的方式，对这种干瘪的极端理性主义精神发起了反叛。但是这种反叛主要局限在文学、风格和艺术领域，启蒙运动赖以立足的基础并未受到触动。彻底动摇这些重要假设的强烈而破坏性的打击，来自于德语世界偏僻角落里一帮心情郁闷、深感困惑的思想家：伯林所说的“这些德国人反xxxiii 抗法国文化在西方世界的霸权”所造成的深刻后果与反响，既是灾难性的又让人挣脱了束缚，在很大程度上这就是现代思想的历史。

不论从性情还是信仰上说，哈曼都是条理分明无所不包的

思想体系的敌人:他认为普遍法则的抽象体系,虽然(作为工具和武器)有助于我们支配和开发现实世界,但肯定也会遮蔽我们对鲜活的直接经验的感受,使我们看不到我们生活中那些独特而奇异、无法预见且常常是十分混乱的因素。科学理论充其量只有工具的价值:它们无法提供任何无懈可击的知识。真正的知识是直接由感官,由自发的想像力、直觉和洞察力提供给我们的。直接的感受,当下的、无可辩驳的现实感,哈曼称之为Glaube(信念)。他把这种信念或信仰的学说归功于休谟。他正确地认识到,休谟的认识论是建立在没有先验证据的原始信念上;但是他以一种会让休谟吃惊的方式,对其学说做了改造,把它运用于非经验的领域:脱离了人类信仰的基本能力,人们就不能产生思想或行动,也不能产生对外部世界和历史、对其他人或上帝的存在的信念。信仰的能力并不比感觉的证据更容易受到理性的驳斥;它虽然有时让人上当受骗,但它并没有得到一套缜密的证明机制的支持。最主要的是,科学家那些造作的功利主义新思想(它们不能反映人或上帝的内在本质),对它不能提供任何说明。在理性主义者斯宾诺莎所编造的那张无生命的范畴之网中,或在霍尔巴赫和爱尔维修所建立的庞大唯物主义机械论那些毫无灵性的因果作用中,谁也无法表达爱,或表达自己最深层的本性。只有诗人、情人和虔诚的信徒,能够进入他们强烈奉献的对象,对其获得充分的认识。直接获得的素材是具体而独特的:任何想把它们编织进人为模式的做法都会使其受到歪曲,把它们变成别的东西,变得比它们本身更贫乏。其实,在哈曼有关思想、经验和语言的关系的观点中,几乎有一种神奇的现代语调。当他自称并不十分关心"什么是理性"这种传统的哲学问题,而是更乐于提出"什么是语言"的问题时,当他宣布"语言 xxxiv 创造了一切"时,他预示了奥斯汀和后期维特根斯坦的理论。当

他谈到人为的概念系统，断言“我们人类是自然的无情篡改者”，并且进一步以讥讽而不是诚恳的语气问是否存在着“可以把一切都归结到其中的简单的自然主义观点”，或是否“万物皆由数学上的线所构成”时，他所表明的批判态度，显然十分类似于今天的日常语言哲学家对罗素及其追随者的新实证主义所做的批评。在哈曼看来，普通人说话所使用的词语，是人类意义的传达者；因此它们没有把直接的感受歪曲成抽象的公式、通用的命题、规则或定律。它们或者是一种表达的形式，不朽的灵魂之间进行交流的形式，或者是分门别类的科学人为制造出来压抑人性的工具。对理想化的虚构事物过分热情，会牺牲以日常语言为媒介的直接观感，这迟早会导致一架庞大的官僚机器的建立。人只被当做管理的机械对象，他的内心生活和意义荡然无存，徒具一付躯壳。就此而言，哈曼是最早和最有洞察力的人之一，他们阴郁地预见到了马克斯·韦伯后来所说的“das Gehäuse der Hörigkeit”（奴役的牢笼），或今天法兰克福学派的追随者所说的“verwaltete Welt”（管理者的世界）——由人和自然组成的世界，被理解成一个由一批理性主义专家为了功利目的而进行操纵的机械系统。

伯林把赫尔德视为三个重要观念的创始人，这些观念不但在他那个时代极为新颖，并且时至今日依然活力十足。这三个观念都与西方源远流长的主流传统背道而驰，而且和启蒙运动的中心价值和关键信条格格不人，无论它们是道德的、历史的还是美学的。它们是：民粹主义，或相信只有当人们属于一个以传统、语言、习俗、共同的历史记忆为根基的单一群体或文化时，他们才能达到充分自我实现的信念；其次是表现主义，认为人类的所有作品“首先是言语的声音”，是表达或交流的形式、它们包含着一种完整的人生观；最后是多元主义，它承认文化和价值系统

具有潜在的无限多样性，它们有着同样终极的价值，没有相互衡量的共同标准，这使得以下信念没有逻辑上的连贯性：有一条达到人类完美的普遍正确的理想道路，所有的人、所有的地方和时代都在寻找这条道路，只是成功的程度各有不同。伯林环顾自 xxxv 己周围的现代世界，体认到这些观念是多么关键，而且它们很可能变得越来越重要。它们都是能让人们全身心投入的观念，它们很可能造成与它们的号召力不相上下的后果。在一个充满挫折和民族主义的时代，人们所感受到的深切需要，对根和自我表达的需要，是再怎么强调也不过分的。论民族主义的文章便讨论了若干这样的重要主题。身处西方技术文明中的许多年轻人，都有一种窒息和精神枯萎的感觉，这至少部分地是因为他们没有能力满足个人或集体的自我表现的愿望，而指出人的一些最深刻最顽强需要的，赫尔德堪称第一人。从嬉皮士和花孩儿[⑥]到海德格尔、哈贝马斯和法兰克福学派，所传达的基本信息是一样的；他们都可以把赫尔德称为自己的至圣先贤。讨论索雷尔的文章也对这些燃烧着烈焰的话题做了详细的论述。在一个要求绝对效忠的狭隘教条主义意识形态的时代，生活的目的多样而又多变，它们同样终极，因此很容易发生殊死的对抗——这种观点的存在肯定来日方长。许多后来的思想家，大概尤以赫尔岑为甚，都接受并发展了这种思想。当然，从某种意义上说，他就在他们中间塑造着自己的人生，在他们中间经受着痛苦的生活。让这两位思想家最感惊恐的，莫过于看到(无论在什么社会形态中)那些精力充沛者只有令人恐惧的简单意图和需要，以及对生活目标同样简单的看法，他们人数众多，组织严密并大

⑥ flower children，主张“爱情、和平与美”的嬉皮士，以花朵象征其主张。——译注

权在握，把自己喜欢的观点强加于人类中间那些更多样化、更丰富和更弱小、更有创造性的群体。

七

由赫尔德肇其端的这三种重要观念之一，是伯林讨论赫斯、马克思和狄斯累利的文章的中心话题。它阐明了他论述民族主义的文章的关键段落：人类的基本需要之一，就像对食物、住所、繁衍、安全和交往的基本需要一样，是归属于各种明确的共同体，它们拥有自己独特的语言、传统、历史记忆、习俗和世界观。只有当一个人自然地、无所察觉地真正属于这样一个共同体时，xx 他才能够进入生活之流，过一种充实的、富有创造性的自立生活，他在这个世界上才有家的感觉，才能使自己与同胞合为一体。在这个自然的单位或群体中享有一个得到承认的位置，而这个群体也必须在世界上得到无条件的承认，由此得到一种人生观，得到自身及自身在共同体中的状况的一种意象，在这个共同体中会产生出具体而直接的、自发的人类关系，它没有被对个人的真实身份的神经质的自我怀疑所歪曲，也不会受到另一些人真实的或想像中的优越地位的伤害。

归属这样一个共同体的愿望如果受到挫折，就会引起不同类型的苦恼后果，伯林在这两篇文章中，对其中的主要形式给予了充满同情心的探讨。在伯林看来，十八世纪末和十九世纪刚刚获得解放的犹太人为此提供了一个典型的实例。他们中间有许多人脱离了狭小、熟悉、自我封闭的犹太人聚居区的世界，进入一个更广阔、更自由、更令人亢奋同时也更陌生更危险的非犹太人世界，他们的身份突然发生了问题。他们是谁？他们中间

那些更能随机应变的人，没有遇到明显的麻烦便摆脱了过去，顺利融入了他们的新环境；另一些人，即那些自我意识同一种要在这个世界上有所作为的强烈愿望紧密联系在一起的人，却无法让自己忘记自身的起源，因此他们无法做到这种顺利的自我改造。由于没有被他们试图进入的世界自动接受，他们心怀焦虑，甚至经常为这种伤害而极度痛苦，为了解决他们的自我认同问题，便或多或少自觉地求助于各种办法。

这些寻求地位、承认和"归属"的办法，一般会采取两种形式：向来处境卑微或受压迫的群体、民族或社团中的成员，自觉地要求地位平等（有时是要求优势地位）；或是认同于另一个未受到他们原来处境的缺陷和弱点所玷污的群体或运动。第一种方式要求以充分自我肯定的态度接受自己原来的身份，其中经常包含着进攻性的情绪。第二种方式则是接受一种新的身份、一些新的价值和习惯，远离给他们的 amour propre（自尊）造成伤痛的卑微地位。伯林告诉我们，那些采用后一种方式的人，"易于对居支配地位的多数人采取一种夸张的怨恨或轻蔑的态度，或对他们产生一种过于强烈的赞赏或崇拜态度，有时则是两者兼备，它既会导致在观察事实上独具慧眼，也会——这是过度敏感的产物——导致对事实的一种神经质的歪曲。" xxxvii

伯林的观点是，两个大师级的创造性人物，马克思和狄斯累利，都有着强烈的支配欲，要领导或改变他们那个时代的社会，因此属于后一类人；而温和诚实的赫斯，既缺乏自欺欺人的能力，也缺少创造性的想像力，但是他有简单的直接领悟的天才，因此属于前一类人。

狄斯累利作为英国社会的一个局外人，把追求权力和社会承认看得高于一切：英国的贵族阶层在他那充满激情的想像中，被转化成了一个神话王国；他则把自己塑造成它的领袖，把自己

对贵族身份的要求建立在自己种族的古老上，他在著述中一而再再而三地强调这一点。他看到自己正领导着这个阶层，与受剥削的大众团结在一起，反对一切有着真实特征的可恶敌人，野蛮的、功利主义的、物欲横流的中产阶级；他憎恶平等和平庸，相信想像力、直觉和传统价值优于一切形式的科学计算、理性和分析。他所编织的神话是如此强大，竟能以此把他那些五花八门的追随者团结在自己周围，在“至关重要的几十年里”影响了英国的政治思想和实践。但是，只有当这种全面的心理自我改造行为——狄斯累利的许多传记作家把它视为玩世不恭的诡计多端之举——货真价实时，它才能赢得胜算和传播信仰。伯林则坚持认为，狄斯累利确实把自己视为那些公爵和男爵们的同侪，他领导着他们，反对曼彻斯特的制造商和边沁主义者；他本人也完全被自己的虚构所虏获。伯林领悟到了狄斯累利的幻觉中最隐秘的动机：他追求成为一个大人物，他要取得一种认同，使他在这个世界上能够站稳脚根有所作为。因此和他的大多数传记作者相比，伯林对狄斯累利有着更深入、更完整、更令人信服的理解。伯林洞察到一个人生命的最深处，洞察到了他的自我意识——他是谁，他来自何方，他属于何处——由此解释了一个具体而又奇特和令人困惑的事例。不仅如此，他还从这个事例中概括出一种富有成果的见解，它有助于解释今天的社会心理学家、教育学家、社会学家和政治学家迫切希望解决的问题。因为从狄斯累利身上，伯林看到了一个早期极富天资与辩才者后来变得日见平凡的范例：完全放弃自身本质的“异化的”人——科学革命和日益集权的工业制度所造成的社会解体和传统纽带松弛的一个牺牲品，他的一生，是一个漫长且往往十分痛苦的寻求认同的过程。

xxxviii

和狄斯累利不同，马克思很少提到自己的犹太人出身，这不

免让人怀疑他在很大程度上是在压抑这种出身。伯林的看法是,马克思的中心思想虽然深刻而有创见,他却没有对民族主义提供令人满意的解释,完全低估了它作为一股独立力量的重要作用,这很可能是因为他本人不公开承认自己的出身造成的困境,也很可能是因为他没有完全意识到这种困境。根据这种观点,他和狄斯累利一样,也竭力让自己认同于一个从出身上说他并非其中一员的社会群体。他选择了受剥削的无产阶级这个普遍阶层,他们完全摆脱了给他本人打上烙印的那些恶名。他所谈论的、与他没有任何直接关系的无产阶级,和狄斯累利的贵族阶层一样,是一种虚构,一个抽象范畴或理想。正如伯林所说,他们并不是真实的劳动者,不是矿工和工厂里的工人,即有血有肉的人,效忠于自己的民族,被传统和地方意识的千万条纽带联系在一起。倒不如说,他们是全人类、有时是马克思本人受伤害的感情的承载者。因此,马克思的言论经常对和他一样的人很有号召力,那些漂泊无根、被社会所疏远的都市知识分子,他们对自己世界中的野蛮和不公的强烈反感,总是伴随着一种尊严受到伤害和极欲寻求认同的感情。正如伯林谨慎地指出的,马克思至少有一些信条部分地来自对深层心理需要的反应这个事实本身,并没有使这些信条失去效力。不过这也有助于解释那些换了基础便会证明为不恰当的理论,为什么无法实践当初对它们所提出的要求。马克思和狄斯累利的信条和生平与这样一些人是一样的:他们不接受自己的出身,因此也不接受他们自己,无论他们属于什么人。他们最初提出的许多思想,并不是作为客观分析和描述的手段,而是作为一种安抚性的神话,俾使受压迫受侮辱的灵魂,也包括作者本人的灵魂,能够重新振作起精神。

当伯林从这两位既眼光锐利又自障其目的大师级神话制造

xxxix 者转向摩西·赫斯时，他离开了这个紧张而又丰富多彩、被神经质地歪曲了的世界，开始讨论一个更为冷静和轻松的人物，他对事物的看法也许不那么深入透彻，却有着更多的平衡和比例感。

马克思主义评论家把赫斯描绘成马克思的一个无足轻重的先驱，他的重要性因那位大师而变得黯然失色。伯林在这篇文章中则确信，赫斯的主张应当被严肃看待，作为一个社会思想家，他自有其价值，他预见未来的天才，比他的同代人马克思和恩格斯这些革命家更胜一筹。摩西·赫斯，伯林把他称为"德国共产主义之父"，是直观的道德意识和身边的生活经验战胜学说和教条的一个最值得纪念的事例。赫斯是个有着强烈道德意识和心地诚实的人，他被剥削和不公正的景象所激怒，受到普遍的人类进步的抽象计划的吸引，但是他逐渐认识到，一个人要想凭借不考虑具体而独特事物的理性主义普遍原则，竭力摆脱和否定自己的真实出身，是既不可能也很不足取的，因为这种出身是和他的民族的历史记忆、习俗、语言和传统联系在一起的。赫斯身上有一种简单的直观意识和人情味，一种赤子般新鲜的感受力，有时它与那种对远离生活经验的抽象教条的神经质的陶醉形成鲜明对比，这种陶醉正是马克思的理性建构中更压抑的一面所具有的特点。马克思和狄斯累利都不由自主地改造现实，使它适合自己的创造性意志，而赫斯却喜欢简单地观察事物的本来面目。伯林在一段很有启发性的旁注中说，要是马克思在童年时受到过和赫斯（据他本人说，是来自他的祖父，一个虔诚的犹太人）一样的宗教教育，而不是吸收了伏尔泰和法国启蒙运动的理性主义教条，他的生活和世界观将会发生深刻的变化。与马克思不同，晚年的赫斯没有低估民族主义这个基本的、独立的历史力量的重要作用。他否定了世界主义，因为它压制不同群体的天然差别，而且他像赫尔德一样相信，人类分化为不同的

种族和民族而形成的这种天然差别，不但不是一个可以改正的错误，必须不惜一切代价予以消除，反而是多样性的创造活动取之不竭的源泉。他同样坚定地谴责黑格尔对主导的“历史性”（historic）民族和默默无闻缺乏活力的民族的划分——前者因为其“优越性”，有权侵略和同化其他民族。根据一种高度抽象而模式化的历史观，历史是一个必然走向理性而和谐的新世界秩序的过程，在这种秩序中，人道的共产主义原理将会消灭贪婪自私的财产制度。犹太人在完成自己作为一个伦理民族的历史使命之后，会消失得无可辨认。而赫斯，被一种难以改变的现实感、一种对事实的直观而“坚实的”领悟力所促动，接受了基本上是赫尔德的观点：犹太人不仅仅由宗教纽带联系在一起，他们和其他所有民族一样，也构成一个民族，为了获得充分而确定的认同感，他们也需要一个自己的国家。所以他是犹太人复国主义的奠基人之一。

赫斯终其一生，始终相信平等和正义是固有的价值，而他的社会主义，基本上也是建立在道德前提上：只有通过那些相信善的内在道德价值的人们的自觉行动，才能使这些善得到保障。在他看来，有些十分普遍的人类价值是恒久而普遍正确的：人类自然感情的自由表达，属于并认同于一个有着历史连续性的共同体。假如能够用合理的论证说服人们相信这些价值，他们就会相应地变通自己的习惯做法。这也正是马克思和恩格斯所嘲笑的“乌托邦社会主义”。对于他们以及那些受黑格尔历史主义影响的人来说，历史过程遵循着一成不变的、可以发现的客观模式：凡是看到了这些模式的人，就会使自己认同并支持那个“历史”价值，或在某个具体阶段注定会取得胜利的群体。不这样采取行动，执意对抗事物内在不变的性质，是不理性的，而且无异于自取灭亡。赫斯拒绝相信整个世界正在为他所钟爱的价值而

战这种令人十分惬意的教条。他不相信阶级斗争、天翻地覆的革命、无产阶级专政或以暴力方式剥夺财产不可避免。正如伯林所指出，虽然马克思和恩格斯毕生献身于其中的革命改变了整个民族的生活，但是以暴力手段剥夺有产阶级、无产阶级专政的制度和共产主义政党本身，并不能保障社会公正、个人自由、经济平等和社会和谐。凡是在接近于实现这些价值的地方，往往都是自觉追求自己认为有内在价值的目标的人们所取得的成就；这些目标的实现仅仅取决于他们自身的个人努力，而不是取决于和人无关的无情的历史力量。赫斯也不相信社会主义的中心价值必然与一些最神圣的传统价值——对家乡的爱，对个人和集体的历史、民族记忆和各种符号的深厚感情等等——发生冲突。如伯林所说，赫斯保留着一种新鲜的观察力，因此他无法做到"激烈反抗自己的天性"。"他幸亏有自己的尚未被个人自负或教条所玷污的道德观"。伯林在这篇文章中提供了对一个人的异常敏锐的解释：他以抽象学说和理性主义改造方案的名义，压抑他对自身和自己身份的最深挚感情，直到真理一点一点地变得十分强大，使他再也无法故意限制这种感情，它终于伴随着一种强大的解放意识彻底爆发出来。

xli

八

人的尊严和认同，在一个熟悉的世界里寻找家园感——这些主题再次出现在使人深受启发的论述民族主义的文章中。伯林在这里讨论了它所采取的典型形式，以及它的一些主要来源，触及到了十九世纪的政治思想和预言中一个最令人不解的特点，即它未能对民族主义在塑造现代世界上的重要作用做出正

确的评估。

民族主义作为一种完整的学说，最初似乎是在十八世纪的后三十多年出现于赫尔德的著作中。对赫尔德和受其影响的德国人来说，首要的敌人是法国的普遍主义和唯物主义。伯林认为，赫尔德的思想，一方面是对支配理论与实践的普遍理性原则能够被发现这种信念的否定，另一方面又是德国人对法国人做出的反应，后者在政治和文化上居于支配地位，有一种以庇护者自居的傲慢态度。这种受伤害的自尊心做出的自然反应，就是一种现象早期的典型表现，它在后来的十九世纪变得十分普遍，并在我们今天发展成一场遍及世界的运动，它所导致的后果的规模和性质仍有待人们努力加以揭示。伯林告诉我们，变成一个高傲、成功而又强大的邻国蔑视的对象，被他们以扬扬得意的谦和或庇护者的宽容态度相待，"是一个人或社会所能承受的最痛苦的经历"。那些尊严受到伤害的人所做出的夸张面时常是病态的反应，是拔高自己真实的或想像出来的美德，以此对抗给他们造成痛苦的人。德国人回首过去，看不到自己有军事、经济和政治上独霸一方的悠久传统，或在艺术、文学和科学上有一系列辉煌成就，但他们在自己身上找到了优越的道德品质和深刻的精神，找到了对真理和内心精神生活的一种高贵而无私的爱，他们以此与享乐主义的、世俗的、肤浅且道德空虚的法国人相比较。和那些浮华堕落的法国人相比，他们感到自己年轻而朝气蓬勃，是未来的真正使者。最早表达这种强烈使命感的是德国人，然后是斯拉夫人，今天则已经成为摆脱了殖民地地位的新兴民族的共同语言。但是，十九世纪那些伟大的社 会和政治思想家们却没有预见到这一发展。马克思和恩格斯尤其如此，他们认为民族主义就像宗教一样，是反动的资产阶级用来对抗受剥削群众的一件武器，它的寿命不可能比资本主义更长久，一旦革

命建立起无产阶级专政，它也会随之永远消失。伯林指出，马克思主义理论家，尤其是那些德国人，完全未能看透法西斯主义和国家社会主义的真正本质，把它解释成资本主义的垂死挣扎。为何像马克思这样一个充满创造力、深刻而强大的思想家，竟然没有注意到一个后来改变了整个世界的因素，伯林在此文中并不想做出解释。不过在论述马克思和狄斯累利的文章中，他对这个问题的答案已经有所提示。

论述索雷尔的文章也对人类尊严这个基本问题做了进一步阐述。索雷尔的政治取向虽然表面上看反复无常，他有关人性的主要思想和基本观点，对于今天却有着不容忽视的意义。根据伯林的描述，他似乎更现代，和他的许多更著名、更坚定、更清醒的同代人相比，他似乎更能说出一些和我们直接相关的事情。他不是一个很有条理的思想家，能够提供一种基本原理固定不变的政治学说。他厌恶思想体系，并指责别人的体系。但是他的基本观点的价值不在于它们的内在力量，而在于一度局限于一个知识分子小团体的观点，竟变成了今天遍及世界的态度。

xliii

索雷尔坚决反对西方社会和政治学说中的两个关键信条，即通过知识得到拯救的希腊信条和历史神正论（historical theodicy）这种犹太—基督教信条。在他看来，自然科学并不是一种本体论，它无法给我们提供有关世界的终极性质和结构的解释。它顶多不过是人类在不断和敌对的自然力量斗争的过程中发展出的工具或武器。因此它无法解决人生的大问题，不管是形而上学的、道德的还是政治的。这是一些它力不能及的事情。事实上，现代最大的罪恶之一，出现在把人类及其精神和物质需要当做可以用科学进行彻底分析的客体看待之时。由此人便退化成了一些科学专家和理性化的官僚，他们在一架机器上

各司其职,他们作为创造者的真正的人的本质便被剥夺了。索雷尔对自然科学以及它被错误地用于人类生活所持的看法,让人强烈地想到哈曼更阴郁的理解,虽然和这位德国的信仰至上论者不同,他把科学视为人类的理智与努力的胜利,是对抗盲目的自然界的一件不可缺少的工具。但是,看待科学必须实事求是,不能超越它的正确界限。它本身并不包含着能使人类尽善尽美的秘诀。把科学和技术进步等同于精神和道德进步,只会使精神陷入无可救药的盲目性。

索雷尔对如下信念同样表示怀疑:历史虽然表面上混乱,充满不可测的倒退,但它还是沿着不可避免的各个阶段,走向某种普遍向往的完美境界。就像赫斯一样,他相信绝对的、自由选择的道德价值和拥有其内在价值的各种目标。和赫斯一样,他否认历史规定了任何时代理性的人都应当追求的目标并为其最终成功提供了保障。那些人们视为神圣并为之付出不懈努力的价值,没有任何东西能够为其提供保证。索雷尔最坚信不移的两种绝对观念,就是前面谈到过的那种意义上的道德和科学。

伯林深入到索雷尔著作的核心,把握住了它们的 idée maîtresse(主要理念),这使他能够证明,这个令人费解、头脑混乱的作家不仅是可以理解的,而且有着深刻的创见和重要性。xliv 索雷尔观点的核心是这样一种信念:人首先是一个积极的、有创造性的动物。索雷尔偏离了古典传统,认为人首先追求的不是幸福、和平、得救、安全或知识,而是创造性的工作。自由表达自己的意志,把内心体会到的模式赋予外部自然界中那些拒不服从的物质,通过自由而自发的创造性工作,进行自我实现和自我表达,不管它是个人的还是集体的——这才是与人的内在本质最接近于一致的生活目的。这种观点自然而然地伴随着对享乐主义和一般的物欲主义价值观的仇恨。伯林以极为细致深入的

态度，既用这种见解来说明索雷尔及其令人困惑的政治转变的意义，也指出了被西方思想主流中那些声名显赫的道德和政治思想家所大大忽略了的有关人性的一个真理，过去十年里世界所经历的剧烈动荡的浪潮，在经历了一段漫长的时光后，才由这一事实得到了解释，使其变得可以理解。

事实上，伯林在考察现代世界时，窥测到了各种迥然不同的运动的最深层，从第三世界的民族主义浪潮，到工业化技术官僚制度中那些心怀不满的年轻人的骚乱——这也许是一种反动的早期发展，而这种反动注定会发展成一场波及全世界的运动。这是自由的、创造性的、自主的人性中一些难以杜绝的因素的反动，是认同、尊严和自我尊重意识的反动，它所针对的是一切以庇护者自居、贬低人、使人丧失自我的势力。这不过是由哈曼和赫尔德发起的那场伟大战斗的现代表现，虽然采取了新的形式，但并非不可辨认。这是一场反对十八和十九世纪的中心价值，即反对自由主义的理性主义、世界大同、科学、进步和合理化组织这类信念的战斗：一场在整个十九世纪由躁动不安的伟大反叛者——傅立叶、蒲鲁东、施蒂纳、克尔凯郭尔、卡莱尔、尼采、托尔斯泰和索雷尔——发起的战斗；他们在二十世纪的继承人是存在主义者、无政府主义者和反理性主义者，以及当代形形色色的一切反叛运动。这些思想家、团体和运动之间虽然存在着深刻分歧，但它们骨子里都是亲兄弟：它们所从事的战斗，都是以某种有关自我和自由行动者的内在知识，以某种无法消除的、特殊而具体的认同感为旗号。理性而仁慈的殖民地主子，技术官僚和专家，不论他们的意图多么无私和可敬，由于他们首先是把人视为异质的、需要进行管理、控制和支配的客体，而不是自由的和难以预测的自我转化的行动者，因此他们肯定不会尊重和理解人类的这种基本愿望，甚至常常无视、破坏或消灭它。对控

xlv

制的反叛所采取的形式是一种要求：要在这个世界上有所作为，要成为不受外界干涉的自己的主人——一个独立的自我，不管它是个人还是集体，它不接受别人的摆布或组织。这场至少可以追溯到十八世纪中叶的持久而激烈的竞争，从来没有像今天这样活跃。

论威尔第的文章对这些问题提供了一种出人意料的解释。伯林用源于席勒的对素朴的艺术家和感伤的艺术家的划分，来解释威尔第，揭示出威尔第身上一些易于被人忽略的重要因素。“素朴的”艺术家是一个不可分割的整体，他与自我以及这个世界是合为一体的。他没有自我意识，他的艺术是对他直接看到和感受到的事物的自然而如实的表现，不追求任何外在的目的。“感伤的”艺术家则是处在统一和谐的原始状态之外，他要用自己的作品恢复这种状态，并且经常怀有一种不顾一切的紧迫感。然而他所追求的，是一种以有限的媒介终究难以达到的理想。从威尔第身上，伯林看到了最后一位伟大的“素朴”艺术家的天才，至少在音乐世界里是如此。他是赫尔德的“归属”理想——这个不断出现在伯林著作中的主题——的一个最值得纪念的生动事例。威尔第在他的作品中，毫无自我意识地直接向所有的人讲述，他只把他们当做具有人类天然情感的人。作为一名艺术家的他，丝毫没有神经质、自我怀疑和颓废的表现。他的作品不是反抗或反叛的隐喻，他也没有用某种宣言、纲领或意识形态来装备自己。或者说，假如他确实有一种意识形态，伯林告诉我们，“它也是一种涉及人类最大多数成员、历史跨度非常之大的意识形态，而这正是‘人道主义’的中心含义之一”。这些话很有启发性，它提醒我们，伯林对颓废派作家几乎不感兴趣，他没有提到过像陀思妥耶夫斯基、卡夫卡或贝克特之类的人物，这是很自然的。那些专门描述边缘性心理状态，罕见、奇异或“反常的”

经历,与人类基本情感、关系和需要中永恒牢固要素相去甚远的情绪的人,并不是他最关心的对象。例如,像哈曼这样的思想家充其量可以被视为一个古怪的幻想家,索雷尔是个变幻无常没有定见的人,不过他们都谈不上有病态或颓废的表现。相反,他们都在追求一种完美的理想,即充满创造性热情的充实的人性。伯林最关心的是这样一些作家和思想家,他们表达或追求的是一些吸引人类的中心价值,是充实完美的多样性生活的理想。不错,人们有时会感到,从他的许多文章背后都可以听到一种郁闷不乐的声音,那是在抱怨"正常状态"和一些"自然"条件已无可挽回地消失,在这些状态和条件下,人们有身在家园之感,身边都是可靠而熟悉的事物,它们既未在人们心中分裂或彼此对抗,也没有脱离自然。

xlvi

九

在赫尔岑这位思想家身上,我们看到了最接近于发出激进多元主义先声的人,伯林本人在连篇累牍的文章和著述中深入细致地予以辩护和阐述的,也正是这种多元主义。年轻的赫尔岑在莫斯科大学受到的主要影响之一来自黑格尔,但是他的正统黑格尔主义并没有坚持多久,便把黑格尔学说改造成了自己独特的思想。这种改造的主要结果是,他对任何单一教条或严密理论体系解释人类生活和解决普遍人类问题的能力,都抱怀疑主义的态度。就像索雷尔一样,他似乎是在直接和我们谈论我们的困境。他对现实以及他那个时代关键性的道德和政治分歧的复杂感觉,使他的言论特别尖锐、新鲜而持久,这与十九世纪大多数专业社会思想家的思想判然有别,后者只是提出了一

些运用理性方法从抽象原则中演绎出来的通用解决方案。

赫尔岑的观察、分析和阐述的能力，始终没有被追求严密而枯燥的精确分类体系的愿望所削弱。伯林指出，在赫尔岑那儿"唯心主义和怀疑主义奇妙地结合在一起"。一方面，他十分清楚什么思想会把人变成狂热的革命家；另一方面，他又对他们的信条的可怕后果有着透彻的认识。他对他们想要铲除的那种制度的专横、野蛮和不公正有强烈的反感，可是他也认为，他们站在自己的立场上，怀着复仇和惩罚的强烈欲望所要实现的世界，也会造成另一些可怕的极端后果。他首先担心的是个人自由的 xlvii 命运，因此他坚持私生活和艺术、人类体面而尊严的生活的权利，反对那些新的解放者不切实际的平等主义信条。他担心权威会以空洞的抽象概念的名义，对个人进行奴役、压制和压迫。他对那些无所不包的历史观深表怀疑，它们声称将来能够建立一种符合人性的理想秩序，它的实现将证明现在人们所遭受的苦难和牺牲是值得的。他和施蒂纳一样，相信不应把个人供上抽象观念的祭坛，不管它被冠以什么名称：进步、正义、人道、国家、民族、历史本身，或任何虚幻的形而上学实体。他至少是个心存疑虑的理性主义者，无法让自己相信存在着符合不变规律的固定人性。他的世界观的核心是，他相信人类不断出现的基本问题根本就无法解决；人类只能在自己所处的环境下尽力而为，没有任何先验因素能够保证他们会最终获胜；人们为解决自己的时代和文化中的问题所做的努力，也会使他们自身发生变化，由此产生出一些新的人和问题；因此，人们未来的问题和需要，解决和满足它们的办法，从原则上说是无法预知的，提前制定更是无从谈起；最后，在定义人性时无法解决的问题，还在于自由意志、选择、意图、努力和斗争这些概念，总是会给人类的完善开辟难以预见的新途径。

在赫尔岑看来，选择的痛苦是无可避免的。在一个并无理性秩序而是混乱无序、有着难以预料的变化的世界上，不存在绝对价值或普遍理想。在不同价值之间做出的选择是一种绝对的选择。也就是说，以有关人类需要和价值的客观模式的归纳性知识为根据，对这种选择做出类似于普遍适用的自然科学所提供的那种经验解释，是不可能的；根据一些有关真实的人性和人生目的的先验的、直觉的或神学的知识做出的演绎性论证，也是不可信的；因为它们都会使其内在意义消失：它是一种纯粹的选择。一个人出于自己的理由做出选择，而这些理由只属于他本人，归根到底也只由他对此负责。随着时间的推移，赫尔岑的立场变得越来越有吸引力，对于对任何想找出人类问题最终解决办法的努力的怀疑有增无减的一代人，就更是如此。伯林以极为细致和信任的态度捍卫这种立场，把它描绘成我们这个时代最健全和最成熟的哲学思想之一。

xlviii

不过，这是否会导致伦理学的相对主义和主观主义？由赫尔岑所宣扬、伯林所提倡的这种激进的多元主义，是否会打破人类道德的统一性这一古老的观点？如果不存在一套全面的、普适的客观标准，是否只会导致价值无政府主义的后果？这是不是向一切可以想像的人类活动或行为敞开了大门，使它们都能获得道德目的的地位？这种一般态度能够提供什么手段，来防止譬如说第三帝国那些制度化的残忍和疯狂？要想回答这些问题，必须更严格地考察一下伯林的人性观。

十

伯林认为决定着道德、政治、社会甚至认识论学说的人性观

是什么？在伯林就这个重要问题所做的全部陈述中，始终贯穿着若干假设。首先，对于人的真实本性，它的表现、潜在需要和能力，它的可变性和自我发展的范围，在不存在任何不变的、终极的、神启的或具有演绎或经验证据的知识的情况下，我们会接受一种有关人是什么的最低限度的解释，以便不至于预先排除出现全新的、不可预测的生活和自我完善的形态的可能性（甚至是极大的可能性），我们对人性的理解也由此得以扩展。因为如果说他这些论述观念史的文章揭示了什么的话，它们所揭示的就是，新的、更丰富更深刻的集体自我认识的形式，人是什么以及能够成为什么的认识形式，事实上是来自人与人——集体的和个体的——以及人与自己的过去、与其他民族和文化、与他们的物质环境的历史交往。正如这些文章所示，这个过程的发生并不遵照一套先验的原则，或遵循着可以发现的经验规律；它是一个分化出各种新方向的过程，从本质上说它并无一定之规，兴衰无常，有时充满了暴力，无法提前预知，也没有任何事情能够保证它继续存在或按既定的方向发展。

但是这个过程并非毫无章法、混乱不堪，也不是全然缺乏合理的意义。这是因为，既然它反映着在某些重要方面和我们完全一样的、有感情的理性动物在遇到自己整个环境中的问题并设想解决办法时做出的合理反应，我们就能够从维柯最早认识到并做了具体表述的那种特殊意义上，进入和理解这一过程。进一步说，既然我们对人及其本性的认识或看法，在很大程度上是这种不断探索和追寻的产物，是更恰当、更深入的新人性模式缓慢而不可预测的发展的产物，因此这些深人探讨和评价对我们核心人类观点的各种划时代补充的文章，可以说是为一种经验的、开放的和反教条主义的有关现代西方人的现象学，做出的一项重要而有意义的贡献。几乎可以肯定的是，伯林不会喜欢 xlix

这种有着强烈黑格尔主义色彩的说法，然而它确实在一定程度上解释了他为寻求自我理解做出的贡献的特殊性质，它在一个和他没有任何相似之处的思想家之间建立起了联系。他当然反对黑格尔的历史观，即把人类历史视为一个有着逻辑必然性的过程，经过预先注定的各个阶段，向着一个终极合理的目标发展，人类的一切利益、能力和价值终将和谐共存。对于黑格尔的道德目的观点，他也有着同样的对立态度，这种观点认为，道德目的是一个可以用演绎方式发现的行动原理和规则的体系，它是在一个特定的历史发展阶段理性为人们所规定的，它不考虑行动者的非理性、盲目性或不成熟性。然而，他同时也强调了有着黑格尔主义本质的三种观点。他在自己的文章中一再说，黑格尔以其充满想像力的才华，证明了思想和文化史是解放性观念的一种不断变化的模式，这些观念形成了普遍的态度和世界观，它们最终会变得陈旧过时；它们对有着自我意识的人的生活经验的不恰当性变得越来越明显，直到人们终于感到它们是束缚人的桎梏，必须不惜一切代价予以打破。使人摆脱束缚的新观念出现了，它们形成了更令人满意的新的普遍观点，而它们又会逐渐变成精神的牢笼。此外，伯林的观念史著作的价值，在很大程度上来自这样一个事实：他似乎持有一种准黑格尔主义的观点，认为历史是一个可以理解的理智成长和自我纠正的过程——一个集体学习的过程。在这个过程中，文明、社会、发展、成长、野蛮和成熟这些概念，对理解人性有着至关重要的作用，它所揭示的人性并不是一下子就形成的，有着某种不变而普遍的本质，而是在时间中不断变化和成长的。最后，与这种思想以及维柯的许多言论密切相关的是，伯林特别强调的一种观点是，存在着一种利用想像力得出历史判断的特殊能力，它不同于通过演绎和归纳方法获得的技巧，借助于它，天才的史学家能够知

道，在一种文化或文明的特定发展时期或阶段，什么事情不会相伴而生，什么事情能够发生或不能发生——从理论上说不能发生。正是这种能力，赋予了这些典型的社会—历史观点以意义，使它们或是被视为时代错置，或是被当做正常的、典型的观点，如此等等。

因此，伯林并不是一个譬如说像施宾格勒或韦斯特马克那样的文化相对主义者。这些相对主义者坚持一个时代或文明与另一些时代或文明必然全无相通之处。伯林和他们不同，他相信人们有可能通过学习和想像，进入并理解与他们相距遥远的另一些文化和时代。伯林也不是主观主义者——他相信从对每个社会的生活和活动的理解中得出的客观的判断标准；这些价值构成了历史客观结构的内容，发现和理解它们，需要受正确学术规范所驾驭的想像力；假如它们适合环境，适应一个既定社会的本能，不自我损毁或与极少量的基本价值发生冲突——不承认这些价值，将导致对相关的行为者是人这个事实的否定——那么对它们便没有什么好反对的。因此伯林也不是道德相对主义者。他经常宣布，在行为中对至少是极少量道德规范的过大偏离，将导致对行动者的人性的否定。他说，“显然，认识普遍——或几乎具有普遍性的——价值的能力，进入了我们对‘人’、‘理性的’、‘健全的’、‘自然的’这些基本概念的分析。”

假如伯林有一种本体论，它也只能是这样一种信念：绝对不可否认其存在，而且我们对其有着最直接和无法消除的知识的事物，就是特定环境中的人类——我们自己和另一些人，也即是具体的、个别的、独特的和自我定向的，在不同程度上负责的和自由的人，拥有由各种思想感情构成的内心生活，自觉地提出目标和原则，并在我们的外在生活中追求它们；企图把这一切简化成不易理解的自然科学的概念和定律——因为它们仅仅是因果

论的和统计学的——或是把它们变成任何形而上学的、目的论的或机械论的抽象体系中的功能因素，无论从实际的目的考虑这样做多么方便易行，它终究否定了所有人都直接而极其生动地了解的有关他们自己的太多实情，而且往往会限制、阻碍和摧残它们，对于由此造成的后果，这些文章已阐述得十分清楚。

伯林在他的著作中，从未宣称能够证明决定论的观点是错误的；然而，假如它是正确的，假如它的正确性被人们广泛接受，不但反映在他们的理论工作中，而且反映在他们的日常思想和实践中，那就将使人们据以把自己作为人来理解的一些最基本的范畴受到严重的篡改；像自由、选择、责任、美德、褒贬、良心不安、悔恨等等词语，要么将会完全改变含义，要么会变得毫无意义。伯林承认确实如此，他也明确相信，在某些关键的方面——即我们据以把人视为创造性动物的方面——人不应被科学当成纯粹的自然对象来看待。他这些思想并不是来自人事实上不能被如此对待的教条主义信念。也许恰恰相反，经验的、量化的科学能够事实上也一直在向人类经验十分独特的形式中扩展，而且常常取得一定程度的令人不安的成功，造成一些难以描述和评价的结果，这使伯林警觉到应当限制它们的范围。他似乎想说，我们可以把量化的因果论方法应用于一个又一个经验领域；但是，假如我们发现人类的许多(甚至全部)活动的性质和内容因这种扩展而大为改观，假如在这个过程中，由于纯粹因果的、统计的和外在的考虑，人之为人的许多(或全部)真实要素——我们在维柯所说的意义上，从内部最充分地理解到的要素——不是被毁灭就是变成了不可理解的东西，那么我们这样做是以什么名义，为了什么目的，追求什么样的超出于人类关切领域——这是我们从个人经历和他人以及历史知识中直接获得

lii 的——之上和之外的价值或理想呢？以真理的名义？但是对真

理的解释不管多么全面，也不能排除直接经验的因素，排除我们对如何做人的直观认识。以效率或组织的名义？但是它们也不会自动成为目的；它们是和具体的人类生存共存亡的。伯林在大量的演讲和文章中或明或暗提出的这个灼人的核心问题，显然使他深感忧虑。它也是一个引起了当代许多烦恼的核心问题。

许多人也许认为，伯林的著作提供了一种贯穿着悲观主义的人生观。无可否认，在他对人和人生需求的认识中，确实有一种强烈的悲剧因素：人类实现的大道，有可能彼此交汇和彼此阻碍，一个人或一个文明，为铺设一条完美人生之路而追求的最受珍爱的价值或美，有可能陷人致命的相互冲突；结果是对立的一方被消灭和绝对无法弥补的损失。伯林著作的整体倾向就是扩大和加深我们对这种不可避免的冲突和损失以及由此引起的绝对选择之必然性的意识。他使给人带来和谐和安宁的所有人生观都产生了裂痕，它们虽能消除紧张和痛苦，同时也削弱了人的活力和热情，使人们忘记自己的真实的人性。他不断呼吁我们回到自己的本质自由和责任上来。他这些散见于众多不易得到的杂志和期刊上的文章，一旦被集中在一起，便为一种彻底的自由主义人道主义人性观以及我们前面所提到的他的困境提供了一个最全面、最令人信服和满意的记录，从而也使它们更易于被这个时代所利用。对这些文章的兴趣有增无减，用他本人在谈到威尔第作品时那句令人难忘的话说，这种兴趣是“我们这个时代神智健全的象征”。

罗杰·豪舍尔 liii

目　　录

反启蒙运动

一

对法国启蒙运动及其在欧洲各国的盟军和弟子的核心观念的抵抗，与这场运动本身一样古老。宣扬理性的自律性和以观察为基础的自然科学方法是惟一可靠的求知方式，从而否定宗教启示的权威，否定神学经典及其公认的解释者，否定传统、各种清规戒律和一切来自非理性的、先验的知识形式的权威，自然会受到教会和众多派别中的宗教思想家的反对。不过，主要是由于他们和启蒙运动哲学家没有共同的基础，所以这种反对并无多大进展，只是激起了对那些被视为威胁教会和国家权威的观念的传播所采取的镇压措施。更可怕的反对来自可以追溯到古代世界的相对主义和怀疑主义传统。持进步主义信条的法国思想家，不管其内部有何分歧，他们都是基于一种以古代自然法学说为根源的信念：无论何时何地，人性基本上都是一样的；地域或历史中的多样性，与恒久不变的内核相比是不重要的，因为人之所以为人，也正是因为这个内核，这与定义动物、植物或矿物的道理相同；存在着普遍适用的人类目标；可以制定出一个合乎逻辑的、易于检验和证实的法律和通用规则的结构，以此取代无知、精神惰怠、臆断、迷信、偏见、教条和幻觉所造成的混乱，尤

其是人类统治者所坚持的“同利益有关的错误”，它们应对人类的挫折、罪恶和不幸负主要责任。

牛顿物理学在无生命的自然王国里连连获胜，人们相信，和它相似的方法，也可同样成功地用于几乎没有多少进步可言的伦理学、政治学以及一般人类关系的领域。一旦这种方法生效，不合理的、压迫人的法律制度及经济政策就会被一扫而光，取而代之的理性统治将把人们从政治和道德的不公正及苦难中解救出来，使他们踏上通往智慧、幸福和美德的大道。始终存在着一种反对这种观点的学说，它可以上溯到古希腊智者学派的普罗泰哥拉、安提丰和克里蒂亚斯，认为包含着价值判断的信念和以此为基础的各种制度，并不取决于对客观不变的自然事实的发现，而是取决于人类的意见，后者是可变的，会随着社会和时代的不同而不同；道德和政治价值，尤其是正义和一般社会安排，都是建立在变动不定的人类信仰上。亚里士多德引用过的一位智者对此做了总结，他宣称，此地和波斯都有火在燃烧，但人类的制度就在我们眼前发生着变化。因此似乎可以说，在人类事务方面，原则上不可能用科学方法确定普遍真理，即无论处在什么时代、什么地方的任何人，都能使用正确的方法加以证实的真理。

这种传统在十六世纪的怀疑论者科尔内里乌斯·阿格里帕、蒙田和沙朗的作品中得到了有力的重申，他们的影响又可在伊丽莎白和詹姆斯一世时代的思想家和诗人的感情中找到。这种怀疑主义也帮助了这样一些人，他们否定自然科学或其他普遍理性方案的主张，宣扬维护纯洁的信仰，例如那些伟大的新教改革家和他们的追随者，以及罗马教会的冉森派。存在着一个单一的、通过逻辑演绎得出的结论的严密体系，它是运用普遍正确的思维原则的结果，并且是建立在小心筛选出的观察或实验数

据上——这种理性主义的信念，被从博丹到蒙田等有社会学头脑的思想家进一步动摇。这些作家既利用历史的证据，也利用在亚洲和美洲等新大陆的旅行和探索所提供的新文献，强调人类风俗的多样性，特别是不同的自然因素，具体而言是地理因素，对不同的人类社会发展造成的影响，它们导致了制度和世界观的不同，而这又造成了信仰和行为的巨大差别。大卫·休谟的革命性学说，尤其是他证明了事实真理同逻辑或数学中的先验真理之间不存在逻辑关系，也大大强化了这种观点。休谟的这些思想有可能使某些人的希望破灭，他们在笛卡尔及其追随者的影响下，认为能够根据任何经验都无法驳倒或改变的普遍正 [2] 确的公式，通过一系列严密的逻辑论证步骤，建立起一个包罗万象、能够解答一切问题的单一知识体系。

然而，人类价值或对包括历史事实在内的社会事实的解释的相对性，不管多么深地进入了这些社会思想家的头脑，他们仍保留着一种共同的核心信念，即所有时代的所有人的终极目标，其实是一样的：人人都追求基本的物质和生理需要的满足，譬如食物、住所、安全，以及和平、幸福、正义、个人天赋的和谐发展，真理，甚至包括更含糊不清的美德、道德完善以及罗马人所谓的humanitas（高贵人格）。气候冷暖，山地国家和平原国家的差别，可能会使手段有异，只要不是强求一致，适合所有情况的普遍公式就不存在，然而终极目标本质上却是一样的。这一类有影响的作家，如伏尔泰、达朗贝尔和孔多塞，都相信艺术和科学的发展是人类达到这些目标最强大的武器，也是反对无知、迷信、空想、压迫和野蛮制度——它们束缚人类的努力，阻挠人们追求真理和理性的自我定向——最锐利的武器。相反，卢梭和马布利相信，文明的制度本身就是使人类腐败，脱离自然和内心单纯，脱离符合自然正义、社会平等以及自发人类感情的生活的

一个主因;矫揉造作的人囚禁、奴役和败坏了自然人。但是,尽管有这些深刻的观点分歧,在某些重要的问题上却存在着广泛的一致:自然法(不再是以正统的天主教或新教教义的语言加以阐述)和永恒原理的真实性,只有遵守它们,人们才能够变得聪明、幸福和自由。一组普遍而不变的原则支配着世界,有神论者、自然神论者和无神论者,乐观主义者和悲观主义者,清教徒和原始主义者,相信进步以及科学和文化最丰硕成果的人,莫不如此认为。这些规律既支配着无生命的自然,也支配着有生命的自然,支配着事实和事件、手段和目的、私生活和公共生活,支配着所有的社会、时代和文明;只要一背离它们,人类就会陷入犯罪、邪恶和悲惨的境地。思想家们对这些规律是什么、如何发现它们或谁有资格阐述它们也许会有分歧;但是,这些规律是真实的,是可以获知的(或者是十分确定,或者只是极有可能)——这仍然是整个启蒙运动的基本信条。而对它的攻击,则是对这种主导信仰体系最可怕的反对。

二

在这场反对运动中可能发挥过决定性作用的一位思想家,是拿波里的哲学家吉安巴蒂斯塔·维柯。他以不同寻常的原创精神,特别是在他的最后一部著作《新科学》中坚信,笛卡尔主义者认为数学有着科学之科学的地位,是犯下了一个严重的错误;数学具有确定性,仅仅是因为它乃人类的发明。它并不像他们设想的那样,与实在的客观结构相一致;它只是一种方法,而不是一个真理体系;借助于它,我们能够探明规律——外部世界现象的发生——但并不能发现它们为何那样发生或为什么目的而

发生。这是只有上帝才能知道的事情，因为只有事物的制造者，才真正了解它们是什么以及它们是为什么目的而被制造。因此，从这个意义上说，我们并不了解外部世界——自然——因为它不是我们制造的；只有创造了它的上帝才了解它。不过，由于人直接拥有人类的动机、意图、希望和恐惧，这是他们自己的东西，因此他们能够认识人类的事务，正如他们不能认识自然一样。

按维柯的观点，我们的生活和活动，不管是集体的还是个人的，反映着我们为求生存、为满足我们的各种欲望、为相互理解并理解我们自己的过去所做的努力。对最基本的人类活动的功利主义解释是错误的。首先，它们是纯粹表现性的；唱歌跳舞，祭拜神祇，言谈和战斗，以及使这些活动得以实现的各种制度，构成了一种世界观。语言、宗教仪式、神话、法律、各种社会、宗教和司法制度，都是自我表达、希望表明人是什么以及追求什么的不同形式；它们遵循着可以理解的模式，因此，再现另一些社会的生活，甚至在时空上相距遥远的社会的生活，是可能的，只要我们问一下自己，什么样的观念、感情和行动架构能够产生诗歌、纪念物和神话。人们的成长包括个性和社会性两个方面；产生了荷马史诗的社会，与上帝通过他们的圣典向他们说话的希伯来人的社会，或罗马共和国的社会、中世纪的基督教社会、波旁家族统治下的那不勒斯城，显然是大不相同的。成长的模式有迹可寻。 4

神话并不像开明的思想家所以为的那样，是对现实的虚假陈述，后来的理性主义者的批判才使其得到改正；诗歌也不仅仅是对用日常语言同样可以说明的事物的修饰。远古时代的神话和诗歌，是一种世界观的具体表现，它们就像希腊哲学、罗马法或我们开明时代的诗歌和文化一样真实可信——它们较为古老

和粗陋，与我们相隔十分遥远，但是它们也有属于它们自己独特文化的声音，我们可以从《伊利亚特》或“十二铜表法”中听到它，它的庄严是后来更精致的文化所难以再现的。每个时代的文化都表达着自身的集体经历，人类发展阶梯上的每一步，都有各自同样真实可靠的表现手段。

维柯的文化发展循环论已变得十分著名，但这并不是他为理解社会或历史做出的最有创见的贡献。他的革命性举动，在于他否认了永恒的自然法学说，而自亚里士多德直到我们今天，它向来就是西方传统的核心。他鼓吹文化独特性的观点，不管这些文化与过去或后来的文化之间多么相似；他还宣扬人类社会在一个特定发展阶段的所有活动和表现都具有一种独特风格的观点。因此他同时为比较文化人类学、比较历史语言学、比较美学和比较法理学奠定了基础；语言、礼仪、纪念物，尤其是神话，是认识后来的学者和批评家所认识到的集体意识之不同形式的惟一可靠的钥匙。这种历史主义与另一种观点显然无法调和，那种观念认为真、善、美只有一个标准，有些文化或个人比另一些文化或个人更接近于这标准，这个标准由思想家加以确定5 并由活动家加以实现。荷马的史诗是难以超越的巨著，但是它们只能产生于一个残酷坚忍、寡头统治的“英雄主义”社会。后来的文明无论在其他方面多么优越，都无法产生出必然比荷马更优秀的艺术。这种观点对永恒真理和不断进步——虽然它偶尔会被倒退到野蛮状态的时期所打断——的观念给予了沉重的一击，并且在自然科学和人文研究之间划出了一道明确的界线，前者研究的是从“外部”观察的相对不变的物质世界的性质，而后者则是用同情的眼光，从“内部”观察社会的演化，对于这种研究来说，科学批评所勘定的文本或材料虽然必不可少，却不是一个充足的条件。

维柯的那些并不系统的著作还讨论了其他许多主题,不过他在启蒙运动史中的重要性,在于他坚持文化的多样性,从而也坚信以下观点的虚幻:实在只有一种结构,睿智的哲学家能够认识到它的真实面目,并能用完美的逻辑语言描述它——从柏拉图到莱布尼茨和孔狄亚克,再到罗素及其更有信心的追随者,都被这种观点所迷惑。在维柯看来,人们提出有关宇宙的不同问题,并做出他们相应的回答:这些问题,以及表达它们的符号和行为,在文化发展的过程中变化着并逐渐变得过时。为了理解这些回答,人们必须先理解一个时代或一种文化最关心的问题;它们并非一成不变,也不会因为它们和那些我们不熟悉的问题相比同我们自己的问题较为相似而更加深刻。维柯的相对性比孟德斯鸠的走得更远。倘若他的观点是正确的,他便不仅从实践而且从原则上推翻了绝对真理和建立于其上的完美社会的观点。然而,维柯的著作几乎无人问津,在他的《新科学》于写成一百年后被米什莱复活之前,他究竟有多大影响,是个难以确定的问题。

如果说维柯只想撼动他那个时代的启蒙运动的支柱,柯尼斯堡的神学家和哲学家 J. G. 哈曼则是要摧毁它们。哈曼幼年受到虔信派信徒的教育,该派是路德教各派中最注重内省和自我得救的一派,他们希望让个人的灵魂直接同上帝为伴,强烈反对理性主义,易于陷人感情极端,最关心的是道德义务的刻板要求和严格自律的需要。十八世纪中叶,腓特烈大帝试图把法国文化和军事、经济和社会方面一定程度的理性化,引入东普鲁士这片他的属地中最落后的地方,结果在这个虔诚的、半封建的传统普鲁士社会(这里也诞生了赫尔德和康德)激起了特别猛烈的反抗。哈曼最初是启蒙运动的信徒,但是在经历了一次深刻的精神危机之后,他转而反对这场运动,发表了一系列论战文章, 6

它们风格怪诞,充满奇异的影射和古怪的想法,故意语焉不详。他尽量让自己与法国那些冷漠而傲慢的思想和情趣的独裁者们保持距离,因为在他看来,他们的优雅、明晰、流畅而肤浅的风格是可憎的。哈曼的观点是建立在这样一种信念上:所有真理都是特殊的而非普遍的:理性没有能力证明任何事物的存在,它只是一个方便分类和组织材料的工具,但它所根据的模式与实在并不一致;所谓理解,就是同人或上帝交流。对他来说,就像对于更古老的日耳曼神秘传统一样,宇宙本身就是一种语言。万事万物,植物和动物,都是上帝同他的创造物进行交流的符号。一切都取决于信仰;信仰就像感官一样,是获知实在的一种基本官能。阅读《圣经》就是倾听上帝的声音,他用一种他恩赐于人类的、他们能够理解的语言说话。有些人具备理解他的方式和观察宇宙的天赋,而宇宙和《圣经》、教会中的神父和圣徒的启示一样,就是上帝的一本启示录。只有对人或物的爱,能够揭示万物的真实本质。爱公式,爱普遍命题和定律,爱科学或庞大的概念和范畴体系中的抽象观念,是不可能的,这些符号过于一般,无法接近实在。而法国的 lumières(启蒙者们)却用它们遮蔽了自己的眼睛,看不到具体的现实,看不到只能由直接获取、尤其是通过感官获取的真实经验。

哈曼为一个事实而高兴:休谟成功地摧毁了预先便存在着一条通向实在的道路这一理性主义主张,他坚信一切知识和信念归根到底取决于对直接的知觉素材的把握。休谟正确地认为,假如他不相信存在着鸡蛋或水,他是无法吃鸡蛋或喝水的;信念的因素——即哈曼所说的信仰——取决于各种基础,它们的不需要证据,就像情趣或任何其他情感不需要证据一样。真正的知识是对单个实体的直接领悟,概念无论多么特殊,对于全部个人体验来说也绝对不可能完全恰当。歌德极为赞赏哈曼,

他用哈曼的语气对拉瓦特尔说,"individuum est ineffabile"(个体是不可言喻的)。科学可以被用于实际事务,但是没有任何概念能够使我们理解一个人、一件艺术品,理解各种姿态、符号——不管是语言的还是非语言——所传达的信息,理解一个人、一场运动和一种文化的风格和精神实质;它也不能让我们理解向任何有耳闻目睹能力的人说话的神祇。只有个体才是真实的,也就是说,它的真实性取决于它的特性、它同其他事物、事件和思想的差别,而不是取决于它和后者的共同因素,而普遍性的科学所要记录的就是这种共同因素。哈曼说,"只有感情能够给各种抽象观念和假设装上手足和翅膀";"上帝向我们说话,向感官传递信息,用的是诗化的语言,而不是博学之士的抽象语言",因此凡是在这些问题上有话要说的人,他也必须向另一个人这样说。 7

哈曼对有关外部世界的理论或思辨没有多少兴趣;他只关心个人的内心生活,因此只关心艺术、宗教体验、各种感觉和个人关系,在他看来,科学的理性得出的分析性真理,会把它们变成毫无意义的符号。"上帝是个诗人,不是数学家",康德之流,对于给我们提供了无穷的语言建构的东西怀有"一种认知的仇恨"——他们认为词语就是概念,更糟糕的是,认为概念就是真实的事物。科学家发明了各种体系,哲学家按人为的模式梳理现实,他们对现实视若无睹,一心营造空中楼阁。"既然已给了你证据,为何还要寻找虚幻的东西?"体系不过是精神的囚牢,它们不光在知识领域里造成歪曲,而且导致庞大的官僚机器的建立,所依据的原则无视生命世界丰富的多样性和人们多姿多彩的内心生活,为了一些与构成现实世界的灵肉统一性毫无关系的意识形态狂想而强求一律。"这种大受吹捧的理性,以及它那些具有普适性、永无谬误……确定的、过于自信的主张,除了是一种 ens rationis(实在)、一个被赋予了神圣属性的外强中干的

木偶外，还能是什么呢?"惟有历史，尤其是以热情的语言和充满灵感的想像描述自己世界的诗人，才能提供具体的真理。“人类的知识和幸福的整个宝库，存在于各种形象之中”;这就是原始人的语言为何是诗化的和非理性的原因。“诗歌是人类纯朴的语言，园艺比农业更古老，绘画比书写更古老，歌唱比吟诵更古老，格言比理性结论更古老，物物交换比贸易更古老。”创新、天才、直接的表现力、《圣经》或莎士比亚刻划、塑造这个生动鲜活世界的方式，是分析科学无法做到的，它仅能得其皮相而已。

在谴责理性主义和唯科学主义用分析歪曲了实在的思想家行列中，哈曼位居第一，他的追随者是赫尔德、雅各比和默泽尔，影响后者的是沙夫兹伯里、杨格和柏克的反智主义抨击;他们又在许多地方的浪漫主义作家中引起了反响。这种态度最雄辩的代言人是谢林，本世纪初柏格森使他的思想重新焕发了活力。他是那些反理性主义的思想家之父，在他们看来，绵延不绝、不能分析的现实整体，被数学和自然科学那些静态的空间符号曲解了。“分解就是谋杀”这句浪漫主义的宣言，是整个十九世纪一场运动的箴言，而哈曼是这场运动最热忱、最坚定的先驱。科学分析导致冷酷的、违反人性的政治，导致法国原则的桎梏，普鲁士贤明的君主腓特烈大帝有识而无情，正是用这些原则紧紧捆住了热情而诗意的日耳曼人的血肉之躯。首恶当属伏尔泰，赫尔德称他为“老顽童”，他有着一种败坏人类情感的聪明。

卢梭，尤其是他的早期作品，对日耳曼这场后来被称为“狂飙突进”的运动，有着深刻的影响。卢梭对直觉和自然感情的狂热追求，他对文明强迫人们违反其天然的真实目的和需要而履行的人为社会角色的摒弃，他在天性的自我表达同剥夺了人类尊严与自由的社会分化和成规的人为约束——它们在人类天平的一头助长了特权、权力和专横的以强凌弱，在另一头助长了可

耻的阿谀奉迎,从而扭曲了全部人类关系——之间所做的对比,都深深吸引着哈曼及其追随者。

但是在他们看来,卢梭走得还不够远。无论如何,卢梭相信某些人人都可理解的永恒真理,因为它们被铭刻在人们的心里,比青铜铭文更持久,因此他承认自然法——一个笼统、冷漠和空洞的抽象概念——的权威。哈曼及其追随者则认为,一切规则或戒律皆不免于消亡,对于日常生活中的行为,它们也许是必要 9 的,但是遵循它们,从来成就不了伟业。英国批评家有一正确的见解:创新需要打破常规,一切创造性的活动,一切远见卓识,都是因无视专制立法者的规则而获得的。他宣称,规则犹如处女,未遭强暴是不会生儿育女的。自然(天性)能够引发广泛的奇思怪想,把它囚禁在那些"微不足道的"分析哲学的狭隘理性主义范畴之内,不过是一种幼稚的先人之见。自然(天性)是狂放的舞蹈,所谓的实际的人则像是夜游者,他们信心十足并取得成功,是因为他们闭眼不看现实;假如他们看到了现实的真实面目,他们也许就会脱离自己的心思。

语言直接反映着不同的社会和民族的历史生活:"每一个法庭,每一所学校,每一种职业,每一个团体,每一个宗派,都有自己的语言",我们吃透这种语言的意义,是怀着一种"情人、朋友和至交"的"热情",而不是用规则、用打不开任何一扇门的空想的万能钥匙。法国的"哲人们"和他们那些英国的追随者告诉我们,人只追求快乐避免痛苦,然而这是荒谬的。人们追求生活、创造、爱恨,他们吃饭饮酒,祭拜神灵,牺牲自我和理解世界,他们追求这些,是因为他们不能不如此。生活就是行动。就像虔敬派的伟大奠基人——斯彭内尔、弗兰克和本格尔——教导我们的那样,只有深入到自己的内心,经受"认识自我的励炼"的人,才能认识生活。一个人在把自己从无人性的科学思维的窒

息性围困中解脱出来之前，他不可能理解自己和别人，或理解我们是如何以及为何会变成现在这个样子。

哈曼是以杂乱无章和不时闪烁出独到见解的方式讨论问题，他的门徒赫尔德则要建立一种严密的学说体系，来解释人性及人在历史中的经验。他对自然科学深感兴趣，并热情地从中尤其是从生物学和生理学的发现中获益。他也乐于向法国人表示较多的好感，这是幻想家哈曼不愿意做的。但是赫尔德学说中那些进入了他所激起的各种运动之思想脉络的内容，却是有意与法国启蒙运动的社会学假说相对抗。他认为，不管理解什么事物，都是对其个性和发展过程的理解，这需要一种能力，他称之为对世界观——某种艺术传统、某种文学、某个社会组织、某个民族、某种文化、某个历史时期的个人——的 Einfühlung
10 (感情投入)。要想理解个人的行为，我们必须理解社会的"有机"结构，只有以此为根据，才能理解其成员的精神、活动和习惯。和维柯一样，他认为理解一种宗教，或一件艺术品，或一个民族的性格，人们必须"进入"其独特的生活条件：一向在北海波涛中经受风浪打击(他本人在游历西方时便有过这种经历)的人，能够充分理解古老的北方吟唱诗人的歌谣，这是那些从未见过北方水手搏击风浪的人们所绝对做不到的；只有那些努力进入约旦丘陵上那些原始牧民的经历的人，才能真正理解《圣经》。根据巴黎的品味仲裁者所制定的一套所谓普遍正确的教条主义原理，给各个文化整体的优劣分出三六九等，是既徒劳又盲目的做法。每一种文化都有自己独特的 Schwerpunkt(引力中心)，除非我们理解了它，我们是无法知道它的性格或价值的。因此，赫尔德热衷于维护对创造性活动有着独特贡献的原始文化，他喜爱人类精神的几乎每一种表现和充满想像力的作品，而且只为了它们自身的缘故。艺术、道德、习俗、宗教，从悠久传统中成

长起来的民族生活，是由过着一种统一的共同生活的整个社会创造的。对共同的经历所做出的形象的集体反应，有其统一的表现形式，在它们之间或内部进行分门别类，完全是后来的时代中愚钝而教条的书呆子对它们的人为歪曲。

一个民族的歌谣、史诗、神话、庙宇和风尚，他们的衣着样式，他们所使用的语言，其作者是谁？是这个民族本身，是从他们的全部所作所为中流淌出的整个灵魂。最野蛮的行为，莫过于无视或践踏一种文化的遗产。所以赫尔德谴责罗马人摧残土著文明，也谴责教会（尽管事实上他本人是个路德派修士）强迫波罗的海人民皈依教会，强迫他们适应与他们的自然传统格格不入的基督教模式，他还谴责英国的传教士对印度人和亚洲其他居民采取这种做法，由于把外来的社会制度、宗教、教育形式强加于他们，而这些不属于他们的东西只会使他们偏离自然的发展，结果使他们精致的本土文化遭到了粗暴的破坏。赫尔德并不是一个民族主义者：他认为不同的文化，就像是人类大花园里众多和睦相处的鲜花，能够也应当共存共荣。不过，在他对空洞的世界主义和普遍主义的猛烈攻击（他也以此谴责法国的哲
11
人们）中，无疑存在着民族主义的种子；它在十九世纪他那些好斗的弟子中间迅速成长壮大。

赫尔德是受着奥匈帝国、土耳其和俄罗斯帝国压迫的各民族的文化民族主义的最伟大倡导者，最后也成了奥地利、德国和其他各地的直接的政治民族主义的伟大倡导者。他否定当时在巴黎走红的绝对进步的标准：任何文化都不仅仅是走向另一种文化的工具；每一项人类成就，每一个人类社会，只能根据它自己的内在标准加以判断。尽管他后来试图建立一种历史学说，在这种学说中，他以一种多少有些含糊不清的方式，把全人类描述为正在向着一种共同的人性（Humanität）发展，它包含着所有

的人、所有的艺术和所有的科学，不过对欧洲思想产生最深刻影响的，还是他早期对于个体本质的相对主义情感和他对每一种文化的赞赏。在伏尔泰、狄德罗、爱尔维修、霍尔巴赫、孔多塞看来，只有一种普遍的文明，它蓬勃成长的表现，此时由一个民族来代表，彼时又由另一个民族来代表。赫尔德则认为，存在着多种多样不能彼此对比的文化。属于一个既定的共同体，通过共同的语言、历史记忆、习惯、传统和感情这些摸不着又剪不断的纽带，同它的成员联系在一起，是一种和饮食、安全、生儿育女一样自然的需要。一个民族能够理解和同情另一个民族的制度，只能是因为它了解它自身的制度对它有多大的意义。世界主义排除了一切使人最有人性、最有个性的因素。因此他攻击那些被科学洗了脑的法国哲人（赫尔德只把狄德罗当做一个例外，他的作品乖张而有想像力，充满突发的洞察力，这使赫尔德由衷地感到亲切）所接受的错误的机械论人类模式，他们只知道机械的因果因素或每个国王、立法者和主宰者的专断意志，他们有时是明智而仁慈的利他主义者，有时则自私、腐败、愚蠢甚至邪恶。但是塑造人的各种因素要比这丰富得多，它们因时代和文化的不同而不同，所以不能被纳人这些简单而枯燥的公式之中。“每当听到一个民族或时代被归结到几个概念之中时，我总是感到害怕；因为像‘民族’、‘中世纪’或‘古代和现代’这些词汇，无不包含着巨大而丰富的差异。”德国人只有在德国人中间，犹太人只有回归他们古老的巴勒斯坦土地，才真正具有创造性。那些被迫离开自己的根而流落他乡的人，虽然仍然活着，却会逐渐衰亡：欧洲人在美洲失去了自己的品德，冰岛人在丹麦衰落。生搬硬套（这不同于一个社会对另一个社会的那种无意识的、不被察觉的自发影响）导致矫揉造作和徒有其表，造成艺术和生活的退化。德国人必须是德国人，不能做三流的法国人；生命维系于始

终浸淫在自己的语言、传统和当地感情之中;千篇一律就是死亡。(受科学支配的)知识之树会杀死生命之树。

赫尔德的同代人默泽尔也是如此,他是第一位历史社会学家,写过有关他的家乡德国西部奥斯纳布鲁克古老生活的著作。他说,“每个时代都有自己的风格”,每次战争都有自己的特点,事物都有特定的色彩,衣着举止都与宗教和科学有内在的联系;Zeitstil(时代性)和 Volksstil(民族性)就是一切;这种或那种制度,都有“当地的理由”,它不可能具有普遍性。默泽尔主张,只有借助于“整体印象”,而不是像分析化学家那样把各种因素分离开来,才能理解社会和人。他告诉我们,当伏尔泰嘲笑德国一个村落所采用的法律竟和相邻村落的法律有矛盾时,他没有理解的正是这一点:正是建立在古老而不间断的传统上的丰富的多样性,使人们得以避免强求一律的专制制度,例如路易十四或腓特烈大帝的制度,各种自由也因此而得以保留。

虽然没有产生直接影响,但我们还是能够从柏克和后来许多浪漫主义的、本能论的和反理性主义的作家的著作中,听到这些音调,他们中间既有保守主义者,也有社会主义者,都维护有机的社会生活形态的价值。柏克对法国革命者那些原则的嘲讽尽人皆知,他所根据的是与功利主义社会模式相比有着历史神圣性的整体,前者只是一个完全靠契约责任联系在一起的生意团体,是一个“投机家、经营者和斤斤计较者”的世界,对于形成一个家庭、一个部落、一个民族、一场运动的那些难分难解的关系,他们一无所知。所有的人类团体之所以能结合在一起,不仅是因为追求相互获利,或是出于强迫,或是相互的爱、忠诚、共同历史、情感和世界观之外的东西。在十八世纪下半叶,这种对非理性因素的强调,不管它是否与特殊的宗教信仰有关,对个体、特殊性(das Eigentuemliche)和不可触知因素的价值的强调,以 13

及求助于古老的历史根源和悠久的习俗，求助于未被机智的“理性人”的智巧所败坏的纯朴而强健的农民的智慧，这些做法都有着强烈的保守和反动的意义。宣布这些信条的不管是极为厌恶政治强制、帝国、政治权威及一切形式的强制性组织的热情的民粹主义者赫尔德，还是温和的汉诺威保守主义者默泽尔，或是完全不关心政治的拉瓦特尔，或是在不同的传统中长大、对在历史中取得了神圣地位的教会、国家、贵族和精英的权威满怀敬重的柏克，它们显然都构成了对打着普遍的道德和知识理想的旗号、以理性主义方式改造社会的努力的抵抗。

同时，科学专家的傲慢态度，也在威廉·布莱克和年轻的席勒以及东欧的民粹主义作家的著作中激起了强烈反抗。它对1830年以后三十多年里德国的文学骚动作用尤大：“狂飚突进”运动的领袖人物，如伦茨、克林格尔、格斯滕贝格和莱泽维茨，他们的剧作向一切有组织的社会或政治生活形式发起猛攻。德国中产阶级那种死气沉沉的庸人习气，或刚愎自用的德国领主们固步自封的统治所造成的不公正，也许令他们义愤填膺，但是他们同样猛烈地予以抨击的，还有法国、英国和意大利的进步思想家所倡导的理性原则和科学知识对生活的治理。伦茨认为自然就像一个巨大的漩涡，有感情有品味的人，如果想体验充实的生活，就必须让自己投身于其中；在他看来，以及在舒巴特和莱泽维茨看来，艺术，尤其是文学，是热情的自我肯定形式，它把一切接受陈规陋习的做法视为“苟延残喘”。整个狂“飚突进”运动最典型的表现，莫过于赫尔德的呼声：“我不是在思考，而是在感觉，在生活！”或“心灵！热忱！鲜血！人性！生活！”法国的理性思维是苍白而虚幻的。正是这种观点，激励着歌德在七十年代对霍尔巴赫的《自然体系》做出了反应，说它是一本“可恶的、阴暗的、僵尸般的”著作，它和斯特拉斯堡的哥特式大教堂所表现

出的神奇而不竭的生命力没有丝毫关系。因为在赫尔德的引导下，他从中看到了中世纪日耳曼精神最高贵的表现之一，而奥古斯都时代的评论家对这种精神一无所知。在他的幻想小说《阿丁格洛和快乐岛》中，海因兹在经历了一系列比"哥特式"冲突有过之而无不及的血腥野蛮体验之后，来到一座岛上，那里有着个人关系上的完全自由，一切法律成规最终被废弃得一干二净，人们在一个无政府的共产主义社会中，至少能够充分发展自我，成为一名创造性的艺术家。这部作品所表达的理想是一种暴躁激进的个人主义，它反映了摆脱强加的规则和法律——不管它是来自科学理性、政治或教会的权威，也不管它是保皇的还是共和的，专制的还是民主的——的一种早期渴望，同萨德侯爵的当代色情梦幻作品不无相似之处。 14

令人啼笑皆非的是，有着深刻的理性主义思想、严谨而毫不浪漫、毕生痛恨一切形式的 Schwärmerei(空想)的康德，由于他至少有一种观点被夸大和歪曲，于是也部分地变成了这种不受约束的个人主义之父。康德的道德学说强调了一个事实，即决定论和道德观无法并存。因为只有那些是其个人行动的真正主人的人，只有在做与不做之间享有自由的人，才能因他们的行为受到褒贬。既然责任必须伴之以选择的权利，因此无法自由选择的人，从道德上说不比木棍或石头承担更大的责任。康德由此引起了一种对道德自律的崇拜，据此，只有那些主动行动而不是被迫行动，那些在自愿接受的原则指引下根据道德意志的决定采取行动，并在必要时进行抵制，而不是出于不受他们驾驭的因素——不管它是物质的、生理的还是心理的(例如：情绪、欲望和习惯)——无法摆脱的因果压力的人，只有这样的人，才能被恰当地认为是自由的，或者才能说他们是道德的行动者。康德承认卢梭使他受益匪浅，卢梭，具体说是在《爱弥儿》第四卷的

“萨瓦牧师的信仰自白”一节中，把人说成是一个有主动性的生物，因此有别于物质自然的被动性，他拥有意志，使他可以自由地抵制感情的诱惑。“我因罪恶而成为奴隶，通过自责而获得自由”；在卢梭看来，这种直接通过“良知”而得到知识的主动的意志，“比同它对抗的理性（即审慎的论证）更为强大”，它使人能够选择善；如果有必要，他能够采取行动反抗“肉体的定律”，从而使自己值得享有幸福。但是，这种把意志视为不受因果关系决
15 定的能力的观点，同爱尔维修或孔狄亚克的感觉论的实证主义截然对立，而和康德的自由道德意志颇为相近，它没有保留既支配物也支配人、为一切人规定了永恒而普遍目标的自然法这一客观架构。

此种对于意志的强调，以牺牲只能在预定的思想范畴中运作的深思熟虑和知觉为代价，深深进人了德国人对道德自由的认识，由此引起了对自然的反抗而不是与它和谐相处，以及对本能倾向的克服，也引起了对强制性力量——不管它是来自人还是物——的普罗米修斯式抵抗。这又导致了对如下信念的否定：所谓理解，就是接受知识证实理性的必然性、从而也证实在非理性状态中仅仅作为人的障碍而存在的那些东西的价值的观点。这种拒不与现实和解的观点，在其后来的浪漫主义形式中，宣扬不断反抗——它有时以悲剧告终——对人类观念无动于衷的盲目的自然，反抗权威和传统——不受批判的历史的巨大梦魇，它具体表现在当前压迫人的制度中——日积月累的重压。因此，当布莱克把洛克和牛顿斥为大敌时，其原因是他指责他们企图把自由的人类精神囚禁在封闭的理智机器中；当他说“囚笼中一只知更鸟，令上天震怒”时，囚笼所指非他，就是牛顿的物理学。它剥夺了生活中无拘无束的人类精神的自由自发的生命。“艺术是生命之树，……科学是死亡之树”，洛克、牛顿和法国的

raisonneurs(理性人),谨小慎微、实用主义的恭敬态度和(英国首相)皮特的警察统治,在他看来,也都是这个梦魇的内容。在席勒的早期剧作《强盗》(1781)中,也存在着一些类似的思想,剧中以失败、犯罪和死亡告终的悲剧英雄卡尔·穆尔,他的激烈的反抗,是不能仅仅依靠知识,依靠对人性、社会环境或任何事情的更好理解而避免的。知识是不够的。启蒙运动的信条——我们能够发现人的真实需要,能够提供技术手段和行为规则使其得到最大而永久的满足,这就是走向智慧、美德和幸福的方式——是和卡尔·穆尔那种高傲而狂暴的精神格格不入的,它拒绝自己生活环境中的观念,也不会被——譬如说——上一代人的"启蒙运动"所鼓吹的改良主义渐进说和对合理组织的信念所 16 缓解。"法律把雄鹰的飞翔歪曲为蜗牛的步伐。"从原则上说,人性不再被理解为能够做到与自然和谐一致:在席勒看来,在精神和自然之间已经出现了一种致命的卢梭式断裂,人性已经受到伤害,艺术力求予以缓解,但它明白不可能完全治愈这个创伤。

雅各比,一个深受哈曼影响的神秘主义形而上学家,无法调和灵魂与理智的不同要求:"我心中充满光明:只要我想把它传递给理智,它便消失了。"在他看来,斯宾诺莎是自柏拉图以来理性主义宇宙观最伟大的导师;但是他认为,这种观点是生命中的死神:它无法解答灵魂的紧迫问题,在一个冷漠的理智世界上漂泊无依的灵魂,只有主动服从于对一个超验上帝的信仰,才能解决自己的问题。

谢林大概是所有这类哲学家中最具辩才的一位,他们把宇宙看做一种原始的、非理性的力量自我展现的过程,只有那些具有天才想像力的人——诗人、哲学家、神学家或政治家——能够用直觉的力量把握这种力量。自然是个鲜活的有机体,它对天才人物提出的问题给予回答,而天才人物也对自然提出的问题

的给予回答，因为两者之间息息相通。具有想像力的眼光，不管是谁的——艺术家的、预言者的、思想家的——逐渐意识到了未来的轮廓，这是自然科学家和政治家或任何经验主义者仅仅工于计算的理智和分析能力所认识不到的。这种对特殊的、本能的和精神的能力的信念，虽有不同的名称——理性、理解力和原始想像力，但是它与启蒙运动所赞成的批判分析的理性总是有所不同，它同分析的能力或方法——进行收集、分类、试验、循序渐进、重新组织、定义、归纳和确定概率——对立起来，后来变成了一种被众多思想家所接受的常识，如费希特、黑格尔、华兹华斯、柯勒律治、歌德、卡莱尔、叔本华和十九世纪另一些反理性主义思想家，并在柏格森和后来的反实证主义学派那里达到顶峰。

这也是浪漫主义洪流的一个来源，它把人的一切活动都视为个人自我表达的形式，认为艺术和所有创造性活动都是一种独特个性——不管是集体的还是个人的，自觉的还是不自觉的——在它借以发挥作用的事物或媒介上打下的烙印，以努力17 实现那些并非既定而是由创造性自我产生的价值。启蒙运动的关键信条由此也从实践和理论上被否定了；根据这种信条，人们在生活、行动和创造时所应遵循的原则，是预先确定的并受自然本身的主宰。例如在约舒亚·雷诺兹看来，所谓“伟大的风格”就是艺术家对永恒形式和原型的洞察力的实现，这些形式和原型超越了杂乱的日常经验，他的天才使他能够窥测到它们，能够运用自己所掌握的全部技巧，把它再现于他的画布、大理石成铜材上。这些对理想模式的模仿或复制，对那些出自反叛法国古典主义的德国传统的人来说，并不是真正的创造。创造既是指手段的创造，更是指目的的创造；既是指价值载体的创造，更是指价值的创造。我努力用色彩或声音加以转达的观念是我提出来的，因此是我特有的，它不同于曾经或将会存在的任何东西，尤

其重要的是，它不是我和另一些追求实现共同而理性的普遍理想的人所共有的东西。布瓦洛或巴特神父教导的那种观点——即一件艺术品(或人的任何产品)是根据客观自然所规定的原则创造出来的，因此对所有艺术家都有约束力——被彻底否定了。原则也许在这里或那里可以有些帮助，但极微弱的天才之光便足以打破它们，创造出自己的实践，对此，缺少创造性的工匠能够加以模仿，但可以说其中并没有他们自己的东西。我在行动中创造，不管我是不是艺术家、哲学家或政治家，这不是因为我力求实现的目标从客观上说是美的、真实的或高尚的，也不是因为它受到公众舆论的赞成或符合多数或传统的要求，而是因为它是我自己的。

这个创造性自我的面目，可以因学说的不同而不同。有些人认为它是一个与某种宇宙精神、某种神圣原则相一致的超验实体，有局限性的人对它心存向往，就像星星之火渴望着变成巨大的烈焰。还有一些人，譬如拜伦或雨果，或那些目空一切的浪漫主义作家和画家，把它等同于他们个人的有血有肉的自我。另一些人则把创造性的自我等同于某个超越个人的"有机体"，他们把自己视为其中的一个要素或成员，譬如民族、教会、文化、阶级或历史本身，他们认为，自己现世的自我只是这种强大力量的一种表现。好战的民族主义，对阶级利益、文化或种族或进步力量——它们表现为以未来为导向的历史运动的波涛，出于私利的算计或出于其他世俗动机从而会受到憎恶或鄙视的行动，可以因为它们而得到解释和正名——的自我认同，这些道德和 18 政治观点全都是一种自我实现论的各种表达方式，其基础是对启蒙运动核心观点的一种目空一切的否定。根据这种观点，凡是真实的、正确的、善的或美的事物，可以通过正确运用客观的发现和解释方法，向所有的人证明它的正确性，而且这种方法也

是任何人都可以利用和证明的。这种态度尽管有浪漫主义的伪装，其实是对笛卡尔和伽利略所创立的理性主义试验方法的宣战，而即使是那些有所偏离的人，如孟德斯鸠，或休谟、卢梭和康德，虽然对这种方法有所怀疑和限制，却是充分而坚定地接受了它的。对于真正热衷于反对古典主义的人来说，价值并不是被发现而是被创造出来的，它们得到实现，是因为它们是我的或我们的价值，无论这种或那种形而上学理论对真实自我的性质有什么样的看法。

德国浪漫主义者中最华而不实的人，诺瓦利斯或蒂克，不是把宇宙视为一个能够用最恰当的方法进行研究和描述的结构，而是视为一种精神和自然的永恒运动，一种处在睡眠状态的同一精神；天才人物是最能意识到这种不断向上的运动的人，因此他代表着推动最有意义的精神生活的进步活动。有些人，如谢林和柯勒律治，认为这种活动将逐渐发展成对世界精神的一种自我意识；另一些人则认为宇宙的进程并无目的，只是一种无目标无意义的运动。人们由于无法正视这个阴暗和令人绝望的真理，便试图掩盖它，因此创立了一些令人惬意的幻觉，即向人许诺来世回报的各种形式的宗教，或是一些形而上学体系，它们声称能给世界万物以及人们的所为、能为和应为之事，提供合理的根据；或是一些科学理论，其作用在于使事实上既无目的也无一定之规，只能是那个样子，只能是单纯的事实而没有任何其他含义的事物之流，变得有意义。这种由叔本华阐述的学说，为现代存在主义，为艺术和思想领域中的荒诞表现的培育，以及为唯我论的无政府主义极端思想，奠定了基础；把后者推进得最远的是施蒂纳、尼采（在他的某些情绪中）、克尔凯郭尔（哈曼的最杰出、最深刻的门徒）和现代的非理性主义者。

19 对启蒙运动的中心原则——普遍性、客观性、合理性，给生

活和思想中的一切真实问题提供永恒解决办法的能力，以及（这同样重要）任何具备适当观察能力和逻辑思维能力的思想者都能掌握的理性方法——的否定以不同的形式出现，保守主义的或自由主义的，反动的或革命的，这取决于受到攻击的是什么学说。例如，像亚当·缪勒和弗里德里希·施莱格尔，或柯勒律治和科贝特这些人，在他们的眼里，法国大革命的原则或拿破仑的组织，是自由人类自我表现的最致命障碍，他们所采取的便是保守主义和反革命的非理性主义形式，有时还对历史上的黄金时代，譬如前科学的信仰时代，有一种乡愁式的怀恋。他们倾向于（并不总是始终如一和坚持不懈）支持教会和贵族对工业制度导致的现代化和机械化以及新的权力和权威等级制的反抗。那些把权威或等级制组织的传统力量视为最具压迫性的社会力量的人——例如拜伦或乔治·桑，或（假如他们能被称为浪漫派的话）雪莱和毕希纳——则形成了浪漫主义反叛的“左翼”。还有一些人，从原则上厌恶公共生活，完全醉心于培养自己的内在精神。不管是什么情况，运用合理的或科学的方法组织生活，出于功利的目的或有组织的幸福而对人进行统治和利用的任何形式，都被视为庸俗低级的敌人。

整个启蒙运动的共同特点是，它否定基督教的原罪说这一核心教条，代之以这样的信念：人之初天真无邪而又善良，或在道德上中立，有可能由教育或环境加以塑造，或者往最坏处说，人虽有严重缺陷，仍能通过与环境相配合的合理教育，或通过譬如说卢梭所要求的那种对社会的革命性改造，得到极大的改善。在卢梭的《爱弥儿》中，受到教会最严厉谴责的，正是这种对原罪说的否定，虽然它也攻击唯物主义、功利主义和无神论。对这种圣保罗和奥古斯丁学说的有力重申，在十八和十九世纪之交的法国反革命作家——如德·迈斯特、博纳尔和夏多布里昂——对

启蒙运动斩草除根式的攻击中，成为他们手中一件最锐利的武器。

反对启蒙运动的最黑暗形式之一，也是最有意义和最有影[20]响的形式之一，是德·迈斯特及其追随者和盟友的学说，他们构成了十九世纪初欧洲反革命的急先锋。德·迈斯特认为启蒙运动不但是最具破坏性的，而且是最愚蠢的思想形式之一。人天生就具备仁爱、合作及和平之心，或至少是能够通过正确的教育或立法朝着这个方向塑造，这种想法在他看来既肤浅又错误。休谟、霍尔巴赫和爱尔维修的仁慈的“圣母大自然”(Dame Nature)，是一种荒谬的虚构。历史和动物学是认识自然最可靠的向导：它们揭示了自然是个不断杀戮的领域。人有着侵略和破坏的天性；他们为了一些琐事而造反：十八世纪的格列高利历法，或彼得大帝命令贵族刮去胡须的决定，都激起了暴力反抗，有时是危险的叛乱。但是当把人们投入战争，为了双方军队都不理解的目的而去屠杀那些和他们一样无辜的人时，他们却会慷慨赴死，很少起而反叛。一旦破坏性的本能抬头，人们会感到兴奋和充实。人们并不像英国人教诲的那样，为了相互合作及和平幸福而走到一起；历史清楚地表明，他们最为团结的表现，是发生在设立一个让他们做出自我牺牲的共同祭坛之时。之所以如此，是因为牺牲自己和他人的愿望，至少像喜爱和平或创造的动机一样强烈。迈斯特觉得，人天生就是邪恶的、自我毁灭的动物，充满了相互矛盾的冲动，他们不清楚自己需要什么，想得到自己并不需要之物，又不想得到他们所需之物，只有让他们处在某些专横的精英——教会、国家或另一些在决策时不会征求意见的机构——持续的控制和严格的纪律之下，他们才有望生存和得救。理性思维、分析和批判，动摇社会基础，破坏它的组织。假如宣布权威的来源是合乎理性的，等于邀请人们对它发

出质问和怀疑;如果它受到质疑,它很可能会被驳倒;它的权威被智巧之士所瓦解,这加剧了混乱的力量,正像软弱的自由派路易十六统治时期的法国一样。国家要想生存,要想把那些总想毁灭它的蠢人和恶棍打败,权威的来源就必须是绝对的和令人生畏的,对它表示怀疑的最轻微的企图,必然立刻招致可怕的制裁:只有这样,人们才能学会服从它。缺少明确的威权等级——令人生畏的权力——人们无法根除的破坏性本能就会引起混乱和相互残杀。至高无上的权力——特别是教会——万万不可用理性主义的方式解释或证明自己;一方能够用来证明的 21 东西,另一方也可以把它驳倒。面对强烈情绪的狂潮,理性是最不堪一击的堤防:在如此不牢靠的基础上,是建不起任何稳固的结构的。非理性不但不是一种障碍,历史地看,它导致了和平、安全和强大,因此是社会不可缺少的:正是理性的制度——共和制、实行选举的君主制、民主制、建立在自由和爱这类原则上的社团——崩溃得最快;威权主义的教会、等级森严的君主制和贵族制、传统的生活形式,例如婚后厮守终身这种极不合理的家庭制度,才能持久存在。

哲人们打算发明普遍适用的语言,清除其中非理性的残余和转弯抹角的特殊用语,以此使交流理性化。他们的成功之日,也就是灾难降临之时。因为属于一个民族的语言,正是在其独特的历史发展中,吸收、包容和保存了半自觉、半有记忆的集体经验的巨大财富。被人们称为迷信和偏见的东西,不过是习俗的外壳,它的绝对生存能力,已经证明它能够在其漫长的生命中抵御各种破坏和变迁;失去它,也就失去了保护人们的民族生活、他们的精神、他们的习惯、记忆和信仰的屏障;而正是这些东西使他们成为他们自己。激进的批评家大力宣扬并赖以建造其纸牌楼阁的人性观,不过是一种幼稚的幻想。卢梭问,生而自由

的人，却为何无往而不在枷锁中；迈斯特则说，人们也可以问，为何生而注定要成为盘中餐的羊，却仍在四处吃草。人并非为自由而生，也不是为和平而生。他们拥有这种自由和和平，是因为他们受着聪明的威权主义政府的统治，它镇压破坏性的批判理性及其分裂社会的作用。科学家、知识分子、律师、记者、民主派、冉森派、新教徒、犹太人、无神论者，统统是腐蚀社会活力的不眠的敌人。迄今为止世上最好的政府，就是罗马人的政府：他们太聪明，因此不可能让自己成为科学家，他们雇用精明善变但政治上无能的希腊人。主宰着人和社会的，不是清明的理智，而是黑暗的本能。只有深谙此道的精英，使人们远离注定会使他们有过多批判精神和不满的过于世俗化的教育，才能使他们在22这个泪如江河的世界上，得到他们所能够期待的最多的幸福、正义和自由。但是，必须在一切事情的背后埋伏下暴力和强制的潜能。

德·迈斯特描述过一幅惊人的景象，他说，整个社会秩序归根到底取决一个人，一个刽子手。没有人愿意和这个可憎的人为伍，但是只要人们既软弱又有罪，无法驾驭自己的激情，不断被其邪恶的嗜好和愚蠢的梦想所诱惑，那么一切秩序、一切和平和一切社会，就必须依靠此人。理性足以教育和驾驭激情的想法是荒谬的。一有缝隙，权力便会乘虚而入。甚至嗜血成性的恶人罗伯斯庇尔，上帝用来惩办这个放弃真诚信仰的国家的一条鞭子，也比那些自由主义笨伯更值得赞赏——因为他把法国团结起来抵抗她的敌人，他组建起被鲜血和激情灌醉了的军队，用它保护了法国。路易十四不把当时那些聪明的理性人放在眼里，镇压异端，在寿终正寝时得享无上荣耀。路易十六和蔼可亲地对待那些饮过被伏尔泰投了毒的井水的有颠覆性的空想家，结果死在断头台上。镇压、书报检查、绝对权力、不许上诉的判

决，是统治那些动物的惟一方式，按德·迈斯特的描述，他们是半人半兽的怪物，既追求上帝又与上帝为敌，既渴望爱和创造，又永远处在成为自己血腥破坏欲望的牺牲品的危险之中，只能以暴力和传统的权威，尤其是对因历史悠久而变得神圣的、理性不敢染指的各种制度的信仰，来约束他们。民族和种族才是真实的存在；宪政贩卖者人为创造出来的东西注定失败。德·迈斯特说："各个民族就像个人一样有生有死，它有着共同的灵魂，这在它的语言中看得尤其真切。"由于它是由个人所组成，他们应当努力维持"一个种族"的存在。他最亲密的思想同道博纳尔也有这样的看法，他叹息法兰西民族放弃了自己的种族纯洁性的理想，导致了自身的衰弱。法国人是法兰克人还是高卢人的后裔，他们的制度是起源于罗马人还是日耳曼人——这个问题包含的含义能够指明当前的一种生活方式，虽然它有着十六、十七和十八世纪的政治论战的起源，但现在却染上一层神秘的有机论色彩，它超越一切不相干的理性思维形式，并且是对它们的否定。在德·迈斯特看来，只有自然成长才是真实的。只有时间，只有历史，才能创造出让人膜拜服从的权威：缺少精神的力量，单凭铁腕建立起来的军事独裁，只是一种野蛮的暴力：他称之为bâtonocratie（大棒统治），并预见到了拿破仑的末日。博纳尔也以类似的口吻谴责个人主义，不管它是一种社会学说，还是分析历史现象的思想方法。他宣称，神所指定的制度渗透进了人们的生活、语言、家庭和对上帝的崇拜，与它们相比，人类的各种发明是不稳定的。它们是由谁发明的？无论何时诞生一个婴儿，都是因为有父亲、母亲、家庭和上帝的存在；一切真实可信、持久存在的事物，都是以此为基础，而不是从那些立约、承诺、心存功利或物质利益的小店主的世界里产生出的安排。抱着一种粗野的自信态度的反叛文人所煽动起来的自由主义的个人主义，导

23

致了资产阶级社会中违反人性的竞争，在这种社会里最强大最敏捷的人获胜，弱者只能身陷绝境。只有教会能够组织起一个社会，让最有能力者有所收敛，使整个社会能够进步，最弱小和最不贪婪的人也能各得其所。

这些沉闷的学说，在法国变成了鼓吹君主制政治的灵感之源，并且和浪漫的英雄主义观念，以及在创造性和无创造性、历史和非历史的个人及民族之间所做的明确划分一起，大大助长了民族主义和帝国主义，最后则是它最野蛮最病态的形式——二十世纪的法西斯主义和极权主义学说。

法国大革命未能实现它所宣布的大部分目标，标志着法国启蒙运动作为一种运动和思想体系的终结。它的继承人，以及在一定程度上由他们所激起又受着他们影响的反对运动，亦即各种浪漫主义的、非理性的信条和运动——政治的、美学的、暴力的、和平的、个人主义的和集体主义的，无政府主义的和极权主义的——及其影响，则属于历史的另一页了。 24

马基雅维利的原创性

一

对于马基雅维利的政治观点，不同的解释数量之多，真是有些让人吃惊。① 甚至在今天，对于如何解释《君主论》和《论李维前十书》，依然存在着众多的主要理论，姑不论那些次要观点和各种注解造成的一团迷雾。这些文献的目录浩繁，而且还在以更快的速度增长。② 对这两部著作的特定术语和主题的不同意

① 此文的初稿曾在 1953 年政治研究协会英国分会的会议上宣读。我希望借此机会，向那些我为征求意见而分送此文的友人和同事致谢。这些人包括：A. P. d'Entrèves, Carl J. Friedrich, Felix Gilbert, Myron Gilmore, Louis Hartz, J. P. Plamenatz, Lawrence Stone 和 Hugh Trevor-Roper。他们的批评使我受益匪浅，得以避免许多错误，至于仍未消除的错误，我当然要责任自负。

② 目前完整的目录包括了三千个以上的条目。我所找到的最有价值的文献综述是：P. H. Harris, 'Progress in Machiavelli Studies'(哈里斯："马基雅维利研究的进展"), *Italia* 18 (1941), 1—11; Eric W. Cochrane, 'Machiavelli: 1940—60'(科克兰："马基雅维利：1940—60"), *Journal of Modern History* 33 (1961), 113—36; Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*(吉尔伯特：《马基雅维利和圭恰尔迪尼》), Princeton, 1965; Giuseppe Prezzolini, *Machiavelli anticristo* (普莱佐利尼：《反基督的马基雅维利》), Rome, 1954; 英译本：*Machiavelli*, New York, 1967; London, 1968; De Lamar Jensen (ed.), *Machiavelli: Cynic, Patriot, or Political Scientist?* (冉森编：《马基雅维利：玩世不恭的人，爱国者，还是政治科学家?》), Boston, 1960;

见，或许尚未超出正常的范围，但对其中心观点，即马基雅维利的基本政治态度，却存在着严重分歧。

就其他一些以其意见不断困扰或刺激着人类的思想家而言，这种现象还较易于理解，例如柏拉图、卢梭、黑格尔或马克思。不过也可以说，柏拉图从事写作的那个世界和他使用的语言，我们没有十足的把握去理解，而卢梭、黑格尔和马克思都是 25 多产的理论家，很难说他们的著作具有清晰而一贯的模式。但是《君主论》不过是一本小册子，大体上可以说，它的风格是少有的流畅、简洁而辛辣，属于文艺复兴文体的典范。《论李维前十书》作为一部政治学专著，也算不上多么冗长，而且同样文字清楚和范围明确。但是对于这两部著作的意义却不存在共识；它们也一直未被吸收进传统的政治学架构；它们不断地激发起热忱；《君主论》显然还让过去四个世纪、尤其是我们这个世纪某些最可恶的实干家击节赞赏，尽管他们通常并不阅读古典文献。

关于马基雅维利的所言和所指，当然存在着某些特别混乱之处，这引起深刻而持久的不安。现代学者指出，《论李维前十书》（和《佛罗伦萨史》）中在大多数情形下流露的共和派情感，同《君主论》中对绝对统治者的告诫这两者之间，存在着某些真正的或表面上的不一致。这两部著作在语气上当然有些差异，在写作年代上也有令人困惑之处。由此出现了有关马基雅维利的性格、动机和信仰方面的问题，为三百多年来的文学家、语言学家、心理学家和历史学家构成了一个丰富的研究和思考的领域。

不过，撞击着西方人感情的并不是这些事情。令后来许多思想家如此深感不安，使他们中间的一些人对他有关暴力和阴

Richard C. Clark, 'Machiavelli: Bibliographical Spectrum'（克拉克："马基雅维利：文献概览"）, *Review of National Literatures* 1 (1970), 93—135。

谋诡计的主张进行诠释或者加以轻描淡写的,也不仅仅是马基雅维利的"现实主义"和他那些主张残暴无耻的政策建议。恶人得势,或无耻之行反得善报,绝不是人类认识遥不可及的事情。在《圣经》、希罗多德、修昔底德、柏拉图、亚里士多德——只消列举西方文化的一些基本著作——中间,像雅各、约书亚或大卫这些人物,撒母耳对扫罗的进谏,修昔底德的梅里安对话录或他对雅典至少有一次凶残的背信弃义决定所做的说明,特拉西马库斯和卡利克来斯的哲学,亚里士多德在《政治学》中向暴君们提出的建议,西塞罗所描述的卡涅阿德斯对罗马元老院的演讲,奥古斯丁以傲慢的眼光对世俗国家的看法,以及马西里奥的类似观点,所有这些人对政治现实做出的说明,已足可让轻信者脱离无批判精神的理想主义了。

虽然马基雅维利也许比他的任何前人都更加一丝不苟[3],但很难只用他那注重实际的头脑来解释一切。即使可以如此解释最初的惊叫——譬如波尔和真蒂莱的反应,却无法说明那些 26 熟悉霍布斯、斯宾诺莎、黑格尔、雅各宾党人及其后继者观点的人做出的反应。若想对无休止的恐惧以及评说者之间的分歧做出解释,相信还需要一些别的因素。这两种现象之间大概不无关联。为了指明后面这种现象的性质,我只想谈谈十六世纪以来人们所熟知的一些对马基雅维利政治观点的相互对立的解释。

---

③ 他把事情说得 troppo assolutamente(太绝对)的习惯,圭恰尔迪尼已经指出过了,见'Considerazioni intorno ai *discorsi* del Machiavelli'("关于马基雅维利《论李维前十书》的思考"), book 1, chapter 3, p. 8 in *Scritti politici e ricordi*, ed. Roberto Palmarocchi (Bari, 1933)。

据秦梯利[④] 和马丁利[⑤] 的看法,《君主论》的作者是在写一部讽刺作品,因为他不能直抒胸臆。对于斯宾诺莎[⑥]、卢梭[⑦]、福斯科洛[⑧] 和李齐[⑨](他将《君主论》介绍给了"世界古典文丛"的读者)这些人来说,那是一本警世录,不管怎么说马基雅维利都是热情的爱国者、民主派和自由的信仰者,《君主论》一定是意图警告世人(斯宾诺莎特别清楚这一点),那些暴君会干出什么勾当,因此最好是起来反抗他们。两大敌对势力,即教会和梅迪奇的势力,在以同样(并且不是没有道理)的疑惑注视着他,因此这位作者大概不敢开诚布公地写作。于是《君主论》被写成了一本讽刺作品(尽管在我看来,没有任何著作比它更缺乏讽刺性)。

对吉尔伯特[⑩]来说则全然不是如此,它是那个时代的典型作品,是一部帝王之鉴,是文艺复兴前后十分通行的风格的写照,有着十分明显的借鉴与"时代回应";它比大多数这类作品更具才华,当然也更冷峻(且影响更大),但在风格、内容或意图上,并没有太大的不同。

27

④ Alberico Gentili, *De legationibus libri tres* (秦梯利:《立法三卷书》), London, 1585。

⑤ Garrett Mattingly, 'Machiavelli's *Prince*: Political Science or Political Satire?' (马丁利:"马基雅维利的《君主论》:政治科学还是政治讽刺?"), *American Scholar* 27 (1958), 482—91。

⑥ Benedictus de Spinoza, *Tractatus politicus* (斯宾诺莎:《政治论》), chapter 5, section 7。

⑦ *Du contrat social*(《社会契约论》), book 3, chapter 6, note。

⑧ *I sepolchri* (《坟冢》), 156—8。

⑨ Luigi Ricci 为马基雅维利《君主论》写的前言(The *Prince*, London, 1903)。

⑩ Allan H. Gilbert, *Machiavelli's Prince and its Forerunner* (吉尔伯特:《马基雅维利的〈君主论〉及其先驱》), Durham, North Carolina, 1938。

普莱佐利尼[11] 和海顿[12] 则更言之成理一些，他们将其视为一部反基督教作品（费希特等人也接受这一看法），认为它是对教会及其一切原则发起的攻击和对异教徒生活观的捍卫。不过，托范宁[13] 却认为马基雅维利是个基督教徒，尽管有些与众不同。这一观点，与里多尔弗[14]这位依然在世的、极其出色的马基雅维利传记作者，以及沃尔克（在他为自己的《论李维前十书》英译本[15] 写的序言里）的看法，并非完全相左。阿尔德里西奥[16]将马基雅维利视为一个忠诚的天主教徒，虽然他没有像黎塞留的代理人马齐昂在其《为马基雅维利辩护》[17] 中，或十九世纪《马基雅维利著作中宗教信条摘编》（里多尔弗在其传记的最后一章中曾提到此书）的匿名编纂者走得那样远。[18]

在克罗齐[19] 和他的许多追随者看来，马基雅维利是位杰出的人文主义者，他并不打算减轻他所描述的那些罪恶行径给人

---

[11] 前引书（见 29 页注 2）。

[12] Hiram Haydn, *The Counter-Renaissance*（海顿：《反文艺复兴》），New York, 1950。

[13] Giuseppe Toffanin, *La fine dell'umanesimo*（托范宁：《人文主义的终结》），Turin, 1920。

[14] Roberto Ridolfi, *Vita di Niccolo Machiavelli*（里多尔弗：《马基雅维利生平》），Rome, 1954；Cecil Grayson 的英译本，*The life of Niccolo Machiavelli*。

[15] *The Discourses of Niccolo Machiavelli*（《马基雅维利的论李维前十书》），trans. with introduction and notes in 2 vols by Leslie J. Walker, London, 1950。

[16] Felice Alderisio, *Machiavelli: l'Arte dello Stato nell'azione e negli scritti*（阿尔德里西奥：《马基雅维利：其行为和作品中的治国术》），Turin, 1930。

[17] 可参见普莱佐利尼的引文，前引书（29 页注 2），英文版，p. 25, note 2。

[18] 前引书（见注 14），意大利文版，p. 382；英文版，p. 235。

[19] 克罗齐称马基雅维利有着'un'austera e dolorosa coscienza morale'（"严肃而痛苦的道德意识"），*Elementi di politica*（《政治学要义》），Bari, 1925, p. 62。他认为马基雅维利实际上想要否认赤裸裸的政治权力，这样的观点可上溯到十六世纪，见 L. Burd 那个依然无可取代的《君主论》版本（Oxford, 1891），pp. 31 ff.。

28 的印象，他对使政治邪恶无可避免的人的罪孽发出哀叹，他是位道学家，他在对这个世界，对这个政治目标只能依靠道德犯罪来实现的世界进行思考时，“不时体验到道德上的厌恶”，[20] 于是只好把政治领域从伦理学的领域中分离出来。但是对瑞士学者瓦尔德、卡埃吉和冯·穆拉尔特[21] 来说，他是爱好和平的人文主义者，他信奉 秩序和稳定，主张对我们本性中好斗的因素加以约束，使其成为文明和谐的因素，他在当时瑞士武备十足的民主制度中，找到了这种和谐最美好的形式。[22]

对于新斯多噶派的利普修斯，以及一个世纪后的阿尔加罗蒂（1759）和阿尔费耶里（1786）[23] 来说，他是位热情的爱国者，他从切塞雷·博尔吉亚——如果他还活着的话——的身上，看到了一个有能力将意大利从野蛮的法兰西人、西班牙人和奥地利人这些蹂躏意大利、陷她于灾难、贫困、衰败和混乱之中的人手里解救出来的人物。马丁利[24]却无法相信这一点，因为在他看来十分明显，并且他以为在马基雅维利看来也同样明显，切萨雷是个无能之辈和江湖骗子，是个可怜的失败者。而沃格林似乎认为，盘旋于马基雅维利充满想像力的视野中的人，不是凯撒，而是（所有大人物中的）塔默兰。[25]

---

[20] 前引书（见注 19），p. 66。另见科克兰的评语，前引书（29 页注 2），p. 115，note 9。

[21] 有关文献见科克兰，同上，p. 118，note 19。

[22] “瑞士有最充分的武备，因而最为自由。”见《君主论》第 12 章。

[23] Vittorio Alfieri, *Del principe e delle lettere*（阿尔费耶里：《君王与文学》），book 2, chapter 9; *Opera*（《著作集》），vol. 4, ed. Alessandro Donati, Bari, 1927, pp. 172—3。

[24] 前引书（见 32 页注 5）。

[25] Eric Vögelin, 'Machiavelli's *Prince*: Background and Formation'（沃格林：“马基雅维利的《君主论》：背景及形成”，*Review of Politics* 13 (1951), 142—68。

在卡西尔[26]、雷诺德[27]、奥尔切基[28]和汉科克[29]看来，马基雅维利是位冷静的专家，他在伦理和政治上皆无所信持，是个客观的政治分析家和道德中立的科学家，他（卡尔·施密特告诉我们[30]）先于伽利略采用了归纳方法，将其运用于社会和历史素材，他对自己的技术发现的运用方式没有丝毫的道德兴趣，随时准备将其同样用于解放者或暴君，好人或恶棍。雷诺德将他的方法说成是“纯实证主义的”，卡西尔则称其同“政治静力学”有关。不过在查波德看来，他根本不是在进行冷静的算计，而是对反现实主义的观点怒火填膺[31]，里多尔弗也说他“il grande appassionato”（激情澎湃）[32]，德·卡普拉里斯则认为他确确实实是

29

---

[26] Ernst Cassirer, *The Myth of State*（卡西尔：《国家的神话》），London and New Haven, Connecticut, 1946, chapter 12。

[27] Augustin Renaudet, *Machiavel : étude d'histoire des doctrines politiques*（雷诺德：《马基雅维利：政治学说史研究》），Paris, 1942。

[28] Leonardo Olschki, *Machiavelli the Scientist*（奥尔切基：《科学家马基雅维利》），Berkeley, California, 1945。

[29] W. K. Hancock, 'Machiavelli in Modern Dress: an Enquiry into Historical Method'（汉科克：《穿现代服装的马基雅维利：历史方法研究》），*History* 20 (1935—6), 97—115。

[30] Karl Schmid, 'Machiavelli'（施密特："马基雅维利"）、载 Rudolf Stadelmann, ed., *Grosse Geschichtsdenker*, Tübingen/Stuttgart, 1949,；见 A. P. d'Entrèves 对 Leonard von Muralt, *Machiavellis Staatsgedanke*（《马基雅维利的政治思想》）(Basel, 1945) 的评论，*English Historical Review* 62 (1947), 96—9。

[31] 见其 1925 年的初稿（Chabod, 'Del "Principe" di Niccolò Machiavelli'（"马基雅维利的《君主论》"），*Nuova rivista storica* 9 (1925). 35—71, 189—216, 437—72。后以书的形式再版（Milan/Rome/Naples, 1926））。查波德从更近似于本文结论的角度，发展了克罗齐的观点。见查波德论马基雅维利的英文版文集：*Machiavelli and the Renaissance*（《马基雅维利和文艺复兴》），trans. David Moore, introduction by A. P. d'Entrèves, London. 1958, pp. 30—125（'*The Prince*: Myth and Reality'）；以及 *Scritti su Machiavelli*（《马基雅维利研究文集》），Turin, 1964, pp. 29—135。

[32] 前引书（见 33 页注 14），意大利文版，p. 364。

个幻想家。[33]

对于赫尔德来说，他首先是他那个时代一面非凡的镜子，一个对时代形势十分敏感的人，他可靠地讲述了别人不赞成或不承认的事情，是对当时进行锐利观察的一座取之不竭的宝库；兰克、麦考利、伯德以及我们今天的萨索[34] 也都接受这一看法。费希特认为，他对塑造和改变着人们道德观的真正的历史（或超历史）力量目光如炬，具体而言，他是一个拒绝基督教原则，而主张理性、政治统一和集权化原则的人。黑格尔将他视为一位天才，认为他察觉到了将一个弱小君主国的无序集体统一为严密整体的必要；他开出的独特药方也许招人反感，但那些事情都是早已成为过去的时代条件使然；不管他的教诲多么陈腐，他理解到了一些更重要的事情——他本人那个时代的要求：近代的集权制政治国家诞生的时刻已经来临，他为建立这种国家"制定了

30 真正必要的基本原理"。[35]

马基雅维利首先是个意大利 人和爱国者，他首先是在向他那一代人说话，即使不是只讲给佛罗伦萨人听，也是仅仅讲给意大利人听，因此要对他做出评判，必须只依据或至少主要依据他的历史背景——这种观点是赫尔德、黑格尔、麦考利、伯德、德·

---

[33] 见科克兰的引文，前引书（29 页注 2），p. 120，note 28。

[34] Gennaro Sasso，*Machiavelli*（萨索：《马基雅维利》），Naples，1958。

[35] 若从其历史背景——一个分裂的、遭到入侵的和蒙羞的意大利——来看马基雅维利的《君主论》，则它看来不像是一种不动声色的"适用于一切情况，因此不适用于任何具体情况的道德和政治原理概论"，而是"一位具有真正政治天才的人，一位具有最伟大、最高贵心灵的人的辉煌而真实的论述"。〔*Die Verfassung Deutschlands*（《德国现状》），见 *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*，*Sämtliche Werke*，ed. Georg Lasson，vol 7，Leipzig，1923，p 113。〕有关黑格尔为所谓德意志各国的统一者的"征服者之暴力"所做的辩护，见 p.135。他认为马基雅维利是类似情况下的一位先驱人物。

桑科蒂斯以及托马西尼[36] 的共同立场。但是在巴特菲尔德[37] 31 和拉马特[38] 看来,他的不足之处在于他同样缺乏科学和历史意识。他受了古典作家的迷惑,只看到一个想像中的过去;他的政治准则是采用了一种非历史的先验方式,从一些教条中演绎出来的(按霍维宁的说法[39]),而这种方法在他写作的年代已经变

---

[36] 尤其典型的是 Tommasini 的宏篇巨著 *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col Machiavellismo* (托马西尼:《马基雅维利的生平、著作及其同马基雅维利主义的关系》), vol. 1, Rome/Turin/Florence, 1883; vol. 2, Rome, 1911。在这方面,卡西尔的立场是正确而恰当的,他认为,将马基雅维利的观点评价为——或辩解为——仅仅是他那个时代的一面镜子是一回事,而坚持认为他本人有意识地只为他的同胞说话,甚至——如果相信伯德的话——不是在为他们全体说话,则是十分不同的另一回事,这会导致对他以及他所属文明的错误认识。文艺复兴并不用历史的眼光看待自己。马基雅维利是在寻找——而且以为自己找到了——一种有关社会行为的超越时间的普遍真理。否认或忽视他以及他的同代人和先辈们共同接受的无历史意识的假定,对他和他那个真理都不会有什么帮助。自赫尔德以降的德国历史学派,包括马克思主义者葛兰西,因为从中看到了他的力量的那份天才——他对自己时代的现实感,他对当时意大利和欧洲迅速变化的社会和政治条件、封建制度的崩溃、民族国家的崛起和意大利各君主国变化中的权力关系等等现象的远见卓识——便对他大肆吹捧,这可能是对一个以为自己已发现了永恒真理的人施加的侮辱。他很可能像他的同乡哥伦布一样,搞错了自己的成就的性质。假如历史学派(包括马克思主义者)是正确的,马基雅维利也就不会做出而且也做不出他计划要做的事情了。

但是,即便做出他并未打算做那件事的假定,也不会有什么收获;从他的时代直到我们今天,大量的见证都会否定赫尔德的说法,并且证明马基雅维利的目标——发现一种永恒的政治科学原理——根本不可能是乌托邦,他是最接近于获得这些原理的人。

[37] Herbert Butterfield, *The Statecraft of Machiavelli* (巴特菲尔德:《马基雅维利的治国术》), London, 1955。

[38] Raffaello Ramat, '*Il Principe*'(拉马特:"《君主论》"), 载 *Per la storia dello stile rinascimentale*, Messina/Florence, 1953, pp. 75—118。

[39] Lauri Huovinen, *Das Bild vom Menschen im politischen Denken Niccolò Machiavellis*(霍维宁:《马基雅维利政治思想中的一个人物画像》), *Annales Academiae Scientiarum Fenicae*, series B, vol. 74 (Helsinki, 1951), No. 2。

得陈旧过时了。就此而言,他对古人的盲目模仿所得到的评价要低于其友圭恰尔迪尼的历史感和敏锐的判断力(对于从他的著作中发现的一些近代科学方法的迹象,也应如此看待)。

对培根[40] 来说(同斯宾诺莎和后来的拉萨尔一样),他首先是位卓越的现实主义者,对乌托邦幻想避之惟恐不及。波凯利尼[41] 对他感到震惊,却也无法否认他的观察的正确和重要性。梅尼克亦复如此[42],将他视为"国家理由"说(Staatsräson)之父,他以此将一把匕首刺入西方政治学的躯体,所造成的创伤如何治愈,惟有黑格尔清楚(这是梅尼克半个世纪以前的乐观看法,第二次世界大战后显然被放弃了)。但是在柯尼希看来[43],他根本就不是冷峻的现实主义者或愤世嫉俗的人,而是一位美学家,

32

---

[40] "我们从马基雅维利以及他那类作家那里受益良多,他们开诚布公地讲述了人们在做什么,而不是他们应当做什么。"培根接着便缓和了语气解释说,人们要想了解善,也必须研究恶。他最后将这种思路称为"腐败的智慧"。[*De augmentis*(《论说文集》),book 7, chapter 2, 及 book 8, chapter 2,引自 *The Works of Francis Bacon*, ed. Speeding, Ellis and Heath (London,1857—74), vol. 5,pp. 17 and 76]。请比较马基雅维利给圭恰尔迪尼的信(179 号),见 Niccolò Machiavelli, *Lettere familiari* (马基雅维利:《亲友通信集》)ed. Edoardo Alvisi (Florence,1883):"我相信通往天国的真正道路,就是学会逃离地狱的方式。"A. P. d'Entrèves 善意地使我注意到这段很能说明问题的话。就我所知,没有理由假定培根对此稍有所知。艾略特在写出下面一段话时,他大概也不知道这一点:"莫利爵士……表示,马基雅维利……对人性只说出了一半真理。马基雅维利没有从人性中看到的是,正是人性本善这一神话,对于自由主义思想来说,取代了对神之恩宠的信仰。"见 T. S. Eliot, 'Niccolò Machiavelli', in *For Lancelot Andrews*, London,1970,p. 50。

[41] Traiano Boccalini, *Ragguagli di Parnaso* (波凯利尼:《巴那斯山报道》),centuria prima, No. 89。

[42] Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staaträson in der neueren Geschichte* (梅尼克:《近代史中的国家理由观》),2nd ed. ,Munich/Berlin,1927, tran. by Douglas Scott as *Machiavellism*, London, 1957。

[43] René König, *Niccolo Machiavelli: Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende* (柯尼希:《马基雅维利:一个时代转折点的危机分析》), Zurich,1941。

他要逃离当时日渐衰败的意大利那个混乱而龌龊的世界，进入纯艺术的梦乡，他对实践不感兴趣，而是描绘了一幅理想政治的风景画，非常类似于皮耶罗·德拉·弗朗切斯卡描绘的理想城邦（如果我对这一观点理解正确的话）。《君主论》应被作为一本以新古典和新田园诗式文艺复兴风格写成的抒情诗来阅读（不过桑科蒂斯在《意大利文学史》的第二卷里，基于马基雅维利对想像景观的敌视，否认此书在人文主义传统中占有一席之地）。

在塞莱诺看来[44]，那当然是一首幻想曲，不过它是出自一位深受挫折的人，是"'命运之神'重大而坚定的阴谋"[45] 的一个牺牲品发出的"绝望哀求"。[46] 他对马基雅维利生活中一段奇怪的插曲进行心理分析，以此来支持他的论点。

麦考利认为，他是政治上的实用主义者和爱国者，他最关心的是佛罗伦萨的独立，对可以保证这一点的任何统治形式皆报以欢呼。[47] 马克思称《佛罗伦萨史》是一部"巨著"，恩格斯（在《自然辩证法》中）也说，马基雅维利是启蒙运动[48]的"巨人"之一，一个摆脱了小资产阶级观点的人物。苏联的评论则更为模

---

[44] Renzo Sereno, 'A Falsification by Machiavelli'（塞莱诺："马基雅维利造成的一个谬误"）, *Renaissance News* 12 (1959), 159—67。

[45] 见《君主论》的献辞（trans. by Allan Gilbert in Machiavelli, *The Chief Works and Others*, 3 vols, Durham, North Carolina, 1965, vol. 1, p. 11）。除特别注明者外，本文引用的马基雅维利著作均出自这个版本。

[46] 前引书（见注 44），p. 166。

[47] 这一观点在近代的进一步阐发，见 Judith Janoska-Bendl, 'Niccolò Machiavelli: Politik ohne Ideologie'（雅诺斯卡-本德尔："没有意识形态的政治"）, *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958), 315—45。

[48] 原文如此，疑应为"文艺复兴"，才符合历史实际和恩格斯的原话。——译注

33 棱两可。[49]

对于想要恢复短命的佛罗伦萨共和国的人来说，今天 看来他显然只是个见利忘义，对任何主子来说都靠不住的小人，他为了得到梅迪奇家族的宠幸，曾徒劳地向他们献媚。乔治·萨拜因(在其著名的教科书中[50] 将他视为反形而上学的经验主义者，他是休谟或波普尔之前的休谟和波普尔，他摆脱了蒙昧主义、神学和形而上学的各种先人之见。在葛兰西[51] 看来，他首先是一名革命性的创新者，他将矛头直指腐败的封建贵族和教皇制度及其雇佣军：他的《君主论》是一部预示着新的进步势力实行专政的神话：群众终将承担的角色，要求出现新的现实主义政治领袖的需要——《君主论》是“集体意志”霸权(hegemony)的“拟人化象征”。

---

[49] 我所知道的惟一重要的布尔什维克知识分子对马基雅维利的详尽阐述，是卡门涅夫(Kamenev)为《君主论》俄译本(莫斯科，1934)所写的那篇短命的导言，英文版重印时的题目是‘Preface to Machiavelli’(“马基雅维利序言”)，载 *New Left Review* No. 15 (May—June 1962), 39—42。这不可避免地导致一种受到卡西尔批评的全面的历史决定论的社会学方法。马基雅维利被描述成一个积极的共和主义者，关心着意大利各君主国内部及其相互之间的“权力斗争机制”，一位对预示着一个“强大的、民族的、本质上是资产阶级的意大利国家”形成的“社会学”丛林进行出色分析的社会学家。他摆脱了意识形态和神学的幻觉，几乎是“辩证地”把握住了权力的现实，这为他确立了马克思、恩格斯、列宁和斯大林的先驱者的地位。这些观点被提交给对卡门涅夫的审判，并受到检查官维辛斯基的嘲弄。此事见 Chimen Abramsky, ‘Kamenev’s Last Essay’(阿伯拉姆斯基：“卡门涅夫最后的论文”), *New Left Review* No. 15 (May—June 1962), 34—38。关于马基雅维利在俄国的奇特命运，见 Jan Malarczyk, *Politicheskoe uchenia Makiavelli v Rossii*, *v russkoi dorevolyutsionnoi i sovetskoi istoriografii* [*Annales Universitatis Mariat Curie-Sklodkowska*, vol. 6, No. 1, section G, 1959 (Lublin, 1960)]。

[50] George H. Sabine, *A History of Political Theory*(萨拜因：《政治学说史》), London, 1951。

[51] Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli* (葛兰西：《关于马基雅维利的笔记》)，见 *Opere*, vol. 5, Turin, 1949。

像布克哈特[52] 和梅尼克[53] 一样，弗里德里希[54] 和辛格莱顿[55] 也认为，他提出了一种国家是一件艺术品的认识，那些追求或维护人类合作的伟人，其地位同以美为目的、基本素质就是对材料的理解力的艺术家一样——他们是人的塑造者，正像雕塑家之于大理石和黏土的关系。[56]根据这种观点，政治学脱离了伦理学而同美学相近。辛格莱顿认为，马基雅维利的原创力包含在他这样的观点中：政治行为是亚里士多德所谓的"创制"(Making)的一种形式，其目的是一种非道德的人工制品，它属于外在于人的美或实用的目标（在这里是对人类事务的某种具体安排），而不是"做"（doing）（如亚里士多德和阿奎那所说），它的目的是相互间的和道德的，不是创造一个客体，而是创造一种具体的生活或存在方式——正确的方式。 34

这种观点把政治学和伦理学的分道扬镳归功于马基雅维利，就此而言，它和维拉里、克罗齐等人的观点相去不远。辛格莱顿将马基雅维利的政治学观念转移到技艺的领域，认为那是同道德无关的事情。克罗齐赋予它独立的地位：为政治而政治的地位。

但是，至少就他作为政治思想家而言，大多数伊丽莎白时代的人，那些剧作家和学者所持的观点，依然是最普遍的看法。他

---

[52] Jakob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*（布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》），London，1929，part I，chapter 7，pp. 104ff。

[53] 前引书（见 38 页注 42）。

[54] C. J. Friedrich, *Constitutional Reason of State*（弗里德里希：《宪政主义的国家理由说》），Providence，Rhode Island，1957。

[55] Charles S. Singleton, 'The Perspective of Art'（辛格莱顿："艺术眼光"），*Kenyon Review* 15 (1953)，169—89。

[56] 见 Joseph Kraft, 'Truth and Poetry in Machiavelli'（科莱夫特："马基雅维利著作中的真理和诗"），*Journal of Modern History* 23 (1951)，109—21。

们认为他是个魔鬼附体的人，要把好人引向毁灭。他是个大颠覆家，恶行的传授者，le docteur de la scélératesse（恶毒行为的博士），圣巴托罗缪前夜的教唆者，埃古（莎士比亚《奥赛罗》一剧中阴险毒辣的人物）的原型。这就是伊丽莎白时代的文学提及达四百多处的那个"嗜血成性的马基雅维尔"。[57] 他的名字给更古老的"恶棍老尼克"（Old Nick）形象增加了新的内容。对于耶稣会士来说，他是"魔鬼的犯罪搭档"，"可耻的作家和无信仰的人"，《君主论》，用伯特兰·罗素的话说，是"恶棍的手册"[与此相对，墨索里尼将它称为"政治家的 vade mecum（袖珍指南）"，这一观点大概也由另一些国家的首脑们暗中分享]。这是新教徒
35 和天主教徒、真蒂莱和奥特芒、枢机主教波尔、博丹和腓特烈大王的共同观点，许多反马基雅维利的作者也追随之，其中最晚近

[57] Edward Meyer, *Machiavelli and the Elizabethan Drama*（梅耶：《马基雅维利和伊丽莎白时代的戏剧》），Litterarhistorische Forschungen I: Weimar, 1897。关于这个问题可参看 Christopher Morris, 'Machiavelli's Reputation in Tudor England'（莫里斯："马基雅维利在都铎时代英国的声望"），*Il pensiero Politico* 2 (1969), 416—33，尤其见 p. 423。另见 Mario Praz, 'Machiavelli and the Elizabethans'（普拉兹："马基雅维利和伊丽莎白时代的人"），*Proceedings of the British Academy* 13 (1928), 49—97; Napoleone Orsini, 'Elizabethan Manuscript Translation of Machiavelli's *Prince*'（奥尔西尼："伊丽莎白时代的马基雅维利《君主论》译稿"），*Journal of the Warburg Institute* 1 (1937—8), 166—9; Felix Raab, *The English face of Machiavelli*（拉伯：《马基雅维利的英国面孔》），London, 1964; Toronto, 1965; J. G. A. Pocock, 'Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century'（波考克："马基雅维利、哈灵顿和十八世纪英国的政治意识形态"），*Politics, Language and Time*, London, 1972, pp. 104—47。最著名者则是 Wyndham Lewis, *The Lion and Fox*（刘易斯：《狮子与狐狸》），London, 1951。Zera S. Fink 在 *The Classical Republicans*（芬克：《古典的共和主义者》，Evanston, 1945）中，以及波考克和拉伯，都强调了他在十七世纪英国的积极影响，他的赞赏者以培根和哈灵顿为首。

者有马利坦[58]和施特劳斯[59]。

各种评判之间的分歧竟如此严重，这乍看上去确实有些令人不解。[60] 还有哪位思想家，会向他的思想的研究者呈现出如此多样的面孔？还有哪位作者——他甚至不是公认的哲学家——会让读者在理解其意图上产生如此深刻而广泛的分歧？不过我必须再说一遍，马基雅维利的文笔并不晦涩，几乎他的所有解释者都赞扬他那简洁、直率而清晰的文风。

是什么东西使这样多的人着迷呢？让我来谈谈一些显而易见的答案。毫无疑问，发现这样一位思想家，他对他那个时代的、我们一直被教导应视为常规的知识前提如此不屑一顾，这的确会让人感到吃惊。马基雅维利很少提到自然法，而在他之前和身后的好几十年里，无论基督教徒还是异教徒，无论目的论者还是唯物论者，或法理学家、神学家和哲学家，自然法（或者是它的许多变种）是他们在讨论他所思考的题目时都要依据的基本范畴。他当然不是哲学家或法学家，但他是一位政治学专家，也是博览群书的文人。到了他那个时代，旧的斯多噶—基督教信仰在意大利的影响力已今非昔比，尤其是在早期人文主义者中

---

[58] Jacques Maritain, 'The End of Machiavellianism'（马利坦："马基雅维利主义的终结"）, *Review of Politics* 4 (1942), 1—33。

[59] Leo Strauss, *Thought on Machiavelli*（施特劳斯：《思考马基雅维利》）, Glencoe, Illinois, 1958。

[60] 有关《君主论》的大量相互冲突的理论，最出色、最有生命力的论述之一，是由前引科克兰的文章提供的（见 29 页注 2），这里的目录从中受益匪浅。关于更早的冲突，见 Pasquale Villari, *The Life and Time of Niccolò Machiavelli*（维拉里：《马基雅维利的生平和时代》）, tran. Linda Villari, London, 1898, 以及他提到的一些著作，如 Robert von Mohl, 'die Machiavelli-Literatur'（莫尔："马基雅维利文献"），载 *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften* (Erlangen, 1855—8), vol. 3, pp. 519—91, 和 J. F. Christius, *De Nicolao Machiavelli libri tres* (Leipzig, 1731)。稍后的著作见 29 页注 2。

间。此外,马基雅维里要让自己以一种新的方式,对社会中人的行为加以概括,他或许希望,即使不去明确驳斥或否定,至少也要做到看透某些他清醒地认识到已使那么多人陷入灾难的假说。总之,他告诉我们,他在走一条前人从未涉足的道路。就他而言,这不仅仅是陈词滥调:对于当时最著名的思想家和学者在36 表达自己的看法时习以为常的概念和范畴——常规性的套话——他完全视若无睹,这一事实确实有些不同寻常。真蒂莱在《反马基雅维利》一书中,也正是为此而指责他。在他之前只有马西里奥敢这样做:菲格斯[61] 认为这是同过去的一次彻底决裂。

基督教心理学和神学——罪恶、美德、救赎、得救——的缺席,无需引起惊奇:当时的人文主义者几乎没人用这样的语言说话。中世纪的遗产已气息奄奄。不过,更值得注意的是,柏拉图和亚里士多德的目的论也失去了踪迹;他不提任何理想制度,不提任何关于人在自然的伟大的存在之链中的位置的学说,而文艺复兴的思想家对此是有着深切关怀的,譬如菲齐诺、皮科或波乔,实际上都将这种学说视为当然。在这里,不存在波普尔称为"本质主义"(essentialism)的思想,即一种先验的确定性,它直接向理性或本能揭示出,人或社会群体在追求上帝或自然植人他们心中的目标时向着某些方向不可改变地发展。方法和语气都是经验的。甚至马基雅维利的历史循环论也不是以形而上学的语言表述的。

至于宗教,在他看来也仅仅是一件社会不可缺少的工具,主要起着粘合剂的功能。宗教有无价值,判断的标准是它能否起

---

[61] John Neville Figgis, *The Studies of Political Thought from Gerson to Grotius* (菲格斯:《从热尔松到格劳秀斯的政治思想研究》), 2nd ed., Cambridge, 1916。

到促进稳定和团结的作用——他先于圣西门和涂尔干，强调了宗教的社会学重要性。伟大的宗教创立者，也在他大加赞赏的人物之列。某些宗教变种（例如罗马异教）是有益于社会的，因为它们使这些社会强大或生机勃勃；另一些则相反（如基督教的谦卑和厌世），引起社会的衰败或解体。宗教纽带的衰弱只是普遍堕落和腐败的一部分：宗教没有必要建立在真理上，它只需对社会有用即可。[62] 因此他崇敬那些为其社会奠定了稳固精神基础的人——摩西、努马、利库尔戈斯。[63]

没有对上帝和神律的严肃假设。不论我们这位作者的个人信仰如何，一个无神论者完全可以从知识的满足这方面去阅读马基雅维利。这里没有对权威或传统的虔诚，对个人良知的作 37 用或任何其他形而上学或神学问题也毫无兴趣。他所承认的自由只有政治自由，免于专横暴君统治的自由，即共和主义，以及一个国家不受其他国家（或者说城邦或祖国，因为此时的“国家”尚未成熟）控制的自由。[64]

---

[62] *Discourses*（《论李维前十书》），I 12。

[63] 此三人分别是犹太人的先知、罗马传说中创立各项制度的国王和斯巴达的立法者。——译注

[64] 关于这个讨论甚多的问题，见 J. H. Whitfield, *Machiavelli*（怀特菲尔德：《马基雅维利》，London，1947）中的有关论点，尤其是 pp. 93—5，以及 J. H. Hexter, '*Il princpe* and *lo stato*'（赫克斯特："君主与国家"），*Studies in the Renaissance* 4，1957，113—35。相反的观点见 Fredi Chiapelli, *Studi sul linguaggio del Machiavell*（齐亚佩里：《马基雅维利语言研究》），Florence，1952，pp. 59—73；Francesco Ercole, *La politica di Machiavelli*（埃尔考：《马基雅维利的政治学》，Rome，1926）和 Felix Gilbert 前引书（见 29 页注 2），pp. 328—30。Felix Gilbert 反驳 Ercole 的较早的观点，见他的'The Concept of Nationalism in Machiavelli's *Prince*'（吉尔伯特："马基雅维利《君主论》中的民族主义观念"），*Studies in the Renaissance* 1，1954，38—48。道达尔走得更远，他好像是在主张，马基雅维利通过发明"国家"这个词，实际上也

社团或非政治机构(无论其是圣是俗)的权利或责任这类概念是没有的——绝对集权(即或不是至高无上的权力)的需要是理所当然的。几乎不存在丝毫历史感:普天之下,无论何时,人都是非常相似的,对古人有用的东西——他们的医学原理、兵法和治国术——肯定也对现代人有用。传统的价值主要在于它是社会稳定的一个来源。既然并不存在由造物主推动的来自遥远天国的事物,既然没有关于社会或个人的柏拉图式的理想,当然也就不会有进步的概念,无论它是物质的还是精神的。他假定,古典时代的幸福,依靠足够的知识和意志,依靠领袖的 virtù(才智),依靠受过适当训练、勇敢且得到巧妙引导的公民,便可加以恢复(如果命运不是过于残酷的话)。没有提到不可改变的事物进程,无论是 fortuna(命运)还是 necessità(必然性),都不能支配整个存在;不存在人们因为忽视或否认而无可避免地陷入灾难的绝对价值。

毫无疑问,这样的自由甚至摆脱了非常世俗化的人文主义者——如艾吉迪奥和蓬塔诺,更不用说更早的那些"君王宝鉴"的作者——著作中遗留的传统历史形而上学,再加上马基雅维利一贯只关心自己那个时代具体的实践问题,对于即将来临的科学革命没有丝毫神秘的预感,这一切赋予了他十分现代的气质。不过,从那时直到今天,一直使他的读者深感不安和惊恐的,显然不是这些特点。梅尼克写道:"马基雅维利的学说,是一柄刺入西方人政治学躯体的利剑,使它哀号,使它和自己开战。"[69]

38

就建立起了近代政治科学,见 H. C. Dowdall, 'The Word "State"'(道达尔:"'国家'一词"), *Law Quarterly Review* 39, 1923, 98—125。

[69] 前引书(见38页注42), p. 61 (英文版,p. 49)。

在马基雅维利的观点中，是什么东西这样具有颠覆性，梅尼克所说的“短剑”和“难以愈合的伤口”是指什么？受到马利坦严辞斥责的“人类实践理性遭到的最粗暴的肢解”[66]又是指什么？在这几百年里如此撼人心魄的，如果不是马基雅维利（冷酷但谈不上原创性）的现实主义，也不是他的（较具原创性，但在十八世纪已广为传播的）经验主义，那么到底是什么？

“什么也没有，”他的一位评论家说[67]，“《君主论》不过是一本统治和统治者类型的花名册，是维护他们存在的方法汇编。如此而已。”它所激起的所有“感情和争论”，显然是由于对这本特别清楚且道德中立的文献几乎普遍存在的误读。

我提到这些不太普遍的观点，是为公平起见。至于我本人对这个问题的回答，如果我在（以无论多么简洁和过于简单化的方式）说出它来之前先讲明我相信他具有什么样的正面信念，会变得更加清楚。

二

就像西塞罗和李维等胸中始终怀有理想的罗马作家一样，马基雅维利相信，人——当然是杰出的人——所追求的成就与荣耀，是来自通过共同努力创立并维护一个强大而治理良好的

---

[66] 前引书（见43页注58），p. 3。

[67] Jeffrey Pulver, *Machiavelli: The Man, His Work, and His Time*（普尔弗：《马基雅维利：其人其文及其时代》），London, 1937, p. 227。

社会整体。只有那些了解有关事实的人，才有能力成就这样的事业。如果你犯下错误，生活在幻觉的状态中，那么你必定无所做为，因为对现实的误解，或更糟的是，无视或蔑视现实，令你终将难逃失败的厄运。我们得首先了解自己，然后也了解我们所要对付的事物的性质，才能达到我们的目的。

因此，我们首要的任务就是获得这样的知识。在马基雅维利看来，它们主要是心理学和社会学的知识：最好的知识来源，[39]莫过于把对当代现实的机敏观察，同从以往最出色的观察家，特别是古代的伟大头脑，那些（如他在给维托利的著名的信中所说）他摆脱日常琐务而努力与其为伴的圣贤那儿得到的无论什么智慧结合起来；这些高贵的灵魂以慈悲心肠对他诚心相待，为他的问题提供着答案。正是这些人，教导他知道了人需要一个坚定而有效能的公民政府。不同的人追求不同的目标，每一种追求都需要适当的技巧。雕塑家、医生、军人、建筑师、政治家、情人和冒险家，各有各的追求，为了让他们各得其所，就需要政府，因为并不存在一只隐藏的手，使所有这些人类活动自然地和谐相处（这种观点在马基雅维利的故乡及其时代是非常典型的）。人需要统治者，因为需要有人对受着不同利益支配的人类群体发号施令，带给他们安全和稳定，尤其是抵御外敌，建立社会组织，只有如此，才有可能使人们满足各自的需要和抱负。除非他们在个人和社会两方面都保持健康，他们绝不可能达到这些目的。只有适当的教育能够使他们在体力和精神上生气勃勃，志向远大并干劲十足，在追求秩序、权力、荣耀和成功上进行卓有成效的合作。

他毫不怀疑，关于事实和对待事实的方式，君主和其臣民在看法上或有不同，但统治技巧确实是存在的：这是个角度问题，“正如那些绘制山川画的人，为了考察山峦的性质便要置身于平

原,而为了考察平原的性质便要让自己高踞山巅"[68]。确定无疑的是,必须有一只坚毅的手去把握舵盘,国家之船才不会倾覆。人类社会必须受胜任的行家引导,才不会分崩离析,陷入混乱龌龊的境地。虽然马基雅维利本人有理由偏爱自由和共和制度,但对于一个虚弱的共和国来说,强有力的君主(瓦伦蒂诺大公,甚至某个梅迪齐——如果他的要求带有任何诚意的话)更为可取。

亚里士多德和后来的斯多噶学派对这一切都会表示赞同。不过,从这样一个事实——即存在着统治术这种东西,它对于人们所追求的目标来说不可或缺——并不能就因此认为,马基雅维利不关心这种技艺的实际用途,仅仅是以道德中立、wertfrei (价值中立)的立场写了一本科学的政治"指导"手册。因为他表露自己的意图实在太明显了。 40

就像人们必须研究自己的专业一样,他们也必须研究自己的行为。有关统治者必须应付的人类事务的知识,在获取上并无先验的途径可循。一种不变的人性无疑是存在的,它对变动的环境做出反应的范围是可以确定的(在马基雅维利的思想中没有迹象表明,他认为个人或社会作为一个可以自我转化的实体,是在系统地进化着)。人们只能靠经验观察去得到这些知识。人的真实面貌,并不像那些将他们理想化的人——基督教徒或其他一些空想家——说的那样,也不像那些要人们变得与事实大相径庭,并说他们一成不变、无可救药的人所言。在他看来,人们(至少是他的那些他为其写作并作为他的描述对象的同胞)大部分是"忘恩负义和变化无常的,他们虚伪、懦弱、贪婪……既狂妄又下贱,他们出自天性的冲动是,在事业发达时傲

[68] 《君主论》献辞。

慢无礼,一旦身陷逆境,又会奴颜婢膝"[69]。他们对自由漠不关心——这个字眼对于他们意味着比现实更多的东西;他们将它置于安全、财产或报复欲之下,而这些都是统治者能在一个合理的程度上提供的。人很容易腐化,很难改掉恶习,他们对畏惧和爱、对残暴的汉尼拔和公正而仁慈的西庇奥都会做出反应。如果这些情感不能结合在一起,畏惧便更为可靠,如果它并不总是转化为仇恨,使臣民必须向其统治者表达的尊敬遭到破坏的话。

一般来说,社会就是一个不同群体之间和他们内部进行争斗的战场。这些争斗只能通过审慎的刚柔相济加以控制。如何做到这一点呢?就像医学、建筑或兵法一样,只要我们考察一下我们所了解的最成功的社会,即古典时代的社会的实践(和学说),即可对所需技巧做到系统的了解。

41 马基雅维利的学说肯定不是建立在十七世纪的科学的基础上。他生活的时代要早于伽利略和培根一百年,他的方法是一个由经验之谈、观察、历史知识和一般的机敏组成的大杂烩,很像是前科学世界的经验医学。他满脑子都是各种箴言、有用的警句、实践心得、漫无边际的思考,尤其是历史类比,尽管他声称要去发现一般规律,即永远有效的 regole generali(普遍法则)。同当时正变得十分普遍的历史类型分析(圭恰尔迪尼堪称大师)相比,他更看重的是(像巴特菲尔德和拉马特最近指出的那样)古代世界某个成败的例子,或是某位古代作家的一句惊人之语。

他首先告诫人们,在观察人时,一定要防备那些不实事求是看待他们的人,不要透过希望和向往、爱与恨的有色眼镜,用要

[69] 《君主论》第 17 章中这段著名的话,我用的是普莱佐利尼的译文,见他的 'The Christian Roots of Machiavelli's Moral Pessimism'("马基雅维利道德悲观主义的基督教根源"), *Review of National Literatures* 1 (1970), 26—37:27。

他们如何如何的理想化模式去观察他们，却不管他们过去、现在和将来的实情。真诚的改革家，无论他们如何看重自己的理想，如佛罗伦萨共和国可贵的领袖、马基雅维利为其奉职的索德利尼，或更具天赋的萨伏那洛拉（他对此人的态度非常摇摆不定），却给别人造成损害和毁灭，这主要是因为他们将应然代替了实然，因为他们在某些问题上陷入了非现实主义。

他们是性质大不相同的人。萨伏那洛拉意志坚强，而索德利尼在马基雅维利看来是个小心眼和优柔寡断的人。但他们的共同之处是对如何运用权力理解不当。在关键时刻，他们都暴露出在政治上欠缺 sense of verità effettuale（实效感），对实际起作用的因素、真正的权力所在和庞大军团的作用浑然不觉。马基雅维利的文章中经常包含着对不可靠的情报来源发出的警告，例如那些移民，他们的头脑受到了希望的歪曲，无法对事实得出客观的认识，还有一些人，则是因为让歪曲视线的激情遮蔽了自己的理性（这是人文主义者的常态）。

使这些政治家走向毁灭，或将会使他们走向毁灭的是什么呢？十有八九是他们的理想。理想的错误何在？在于它们无法实现。如何知晓这一点？马基雅维利自称是一位一流的思想家，根据之一正在于此。马基雅维利对于他希望在人间看到其实现的社会，或者——如果对于一个十分具体务实的思想家，这听上去有些大而无当的话——他希望在自己的故乡甚至在自己的有生之年就能看到其实现的社会，有着非常清醒的认识。他知道这样的制度是可以建立起来的，因为这种制度，或与此十分 42 类似的制度，在意大利的历史上，或其他国家——例如瑞士，日耳曼人的城邦，或当时中央集权的大国——已经实现了。他不仅想在意大利建立或恢复这样的制度，并且如历史和观察所示，他在这种制度中看到了人们所能获得的最为可取的状态。

观察的材料主要来自当时的意大利，至于历史，在他眼里那是由伟大的史学家，或他最赞赏的作家——罗马人、希腊人、旧约全书的作者——记录下来的。登上巅峰的人在哪里呢？在伯里克利时代的雅典，在人类历史上最伟大的时代——衰亡之前统治着整个世界的罗马共和国。不过他也想到了从内尔瓦到马克·奥勒留这些"好"皇帝的统治。他觉得自己没有必要去证明这是一些人类生活的黄金时代；他相信，对于每一个思考过这些时代，并将其同糟糕的时期——罗马共和国的最后岁月、随之而来的崩溃、野蛮人的入侵、中世纪的黑暗（尽管他可能不会用这样的语言来思考）、意大利的分裂，以及他这个时代在北方和西方组织严明的强国军队蹂躏之下而陷入虚弱、贫困和痛苦无助的那些纷争不已的意大利君主国——加以比较的人，这是不证自明的。

他不想费神就此做长篇大论：意大利在物质和道德上每况愈下，在他看来（就像当时的大多数人也定会如此看待一样）这是再明白不过的事情。他没有必要去解释他说的"罪恶、腐败、虚弱、生灵贬值"是什么意思。一个良好的社会是一个享有稳定、内部和谐、安全和正义，拥有权力和崇高意识的社会，譬如处在最好时期的雅典，譬如斯巴达，譬如大卫和所罗门的王国，以及总是如此的威尼斯，尤其是罗马共和国。"想一想雅典人摆脱了皮西斯特拉图斯的暴政后在一百年里取得的伟业吧，那真是件了不起的事情。但是再看看罗马人在摆脱自己的国王后所建立的伟业吧，那更是非常了不起的事情。"[70]

这其中的原因是，这些社会的人知道如何使城邦伟大。他们是如何做到这一点的呢？发扬人的某些机能，发扬他们内在

[70] 《论李维前十书》，II 2。

的道德力量,他们的豪爽、元气和活力,他们的宽宏大量和忠诚,尤其是他们的共和精神和公民意识,他们对安全、权力、荣誉以 43 及国土扩张的献身。古人用尽各种手段来发扬这些品质,其中包括令人目眩的表演和血淋淋的牺牲,藉以刺激人们的感官,提高他们的尚武精神,尤其是通过那种促进异教美德的立法和教育。权力、辉煌、高傲、简朴、追求荣耀、生命力、纪律、古人的美德——这些就是使国家伟大的因素。阿格西劳斯和提莫莱昂、布鲁图和西庇奥,都是他的英雄,而利用人类的弱点,消灭了共和政权,窒息了其精神的皮西斯特拉图斯和凯撒则不是。没有必要一味囿于希腊—罗马人的天地。摩西和居鲁士,就像忒修斯和罗慕路斯一样,都是值得尊敬的人——他们都是刚毅、精明和不可腐蚀的人,他们建立了国家,并因此赢得了荣誉。

前人之功,后人亦可成。马基雅维利不相信历史过程是不可逆转的,或其中的每个插曲都是独一无二的。为实现一定的目的,只要调动起有着充分精力和才智、脚踏实地的人,就一定可以再现古人的荣耀。为了治愈衰败民众的疾病,这些新的国家或教派的创建者,可以被迫采取无情的手段、暴力和欺诈、诡计、残暴、背信弃义、滥杀无辜等等外科手术,只要那是为衰败的躯体康复所必需。当然,即使在社会康复之后,仍需要这些素质,因为人既软弱又愚蠢,很容易从能够使他们处在所需高度的标准上跌落下来。所以,必须采取一些肯定会冒犯流行道德的措施,以便让他们始终处在适当的环境里。如果他们冒犯了这样的道德,从什么意义上能够说他们是正确的呢?在我看来,这是马基雅维利全部理论的关键所在。从一种意义上说他们是正确的,从另一种意义上说他们是不正确的,对于这两种意义,必须做出比马基雅维利本人感到必须做的更为清楚的区分,因为他不是哲学家,并没有主动担负起对自己的思想涵义进行评价

或分析的任务。

让我尝试把这一区分说得更清楚一些。人们普遍认为，特别是克罗齐的那些追随者认为，马基雅维利把政治从道德中分离了出来——他主张，政治上必要的事情，会受到一般道德意见的谴责，例如为了国家利益而遗尸遍野。且不管他对国家有什么看法，以及他是否真有这方面的看法[71]，我认为这是个错误的反题。在马基雅维利看来，他要促进的目标，全都是他认为了解现实的聪明人会为其献身的目标。从这个意义上说，最高的目标，无论它是不是犹太—基督教传统的目标，通常都是道德价值所包含的目标。

马基雅维利所做的区分，并不是对道德特有的价值和政治特有的价值之间的区分[72]，他的成就不在于把政治学从伦理学中解放出来，而克罗齐和许多评论家却将这顶桂冠带在他头上。他所成就的事情要比这深刻得多——那是对两种不可调和的生活理想的区分，因此也是对两种道德的区分。一方是异教徒世界的道德，它的价值是勇气、活力、百折不回、公共成就、秩序、纪律、幸福、力量、正义，尤其是对保证这些品质实现的正当要求、知识和权力的维护。对于文艺复兴时代的读者来说，这些价值就体现在伯里克利在其理想的雅典所看到的事情之中，体现在李维从古罗马共和国所发现的事情之中，体现在塔西佗和尤维纳利斯为其败落和死亡而哀叹的事情之中。在马基雅维利看

[71] 参见45页注64。

[72] 他为此受到德·桑科蒂斯的称赞（普莱佐利尼提到过这一点，见29页注2），和 Maurice Joly 在其名著 *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu*（朱利：《马基雅维利和孟德斯鸠在冥府的对话》，Brussells，1864）中对他的指责，这本书成了编造 *Protocols of the Learned Elders of Zion*（《锡安山博学长者议事录》，London，1920）的来源。

来,这是一些人类最美好的时代,也是像他这样的文艺复兴时代的人文主义者希望加以恢复的时代。

同这个道德世界(无论是从克罗齐的意义上,还是从传统意义上,它们都可算是一个道德或伦理的世界,也就是说,无论怎样理解,它们都体现着最高的人类目标)截然对立的是基督教的道德。基督教的理想是慈爱、怜悯、爱上帝、宽恕敌人、轻蔑现世的幸福、相信来世、相信个人灵魂得救有着无可比拟的价值,甚至比任何社会、政治或其他现世的目标,比任何经济的、军事的或美学的考虑更高贵。马基雅维利主张,依靠那些相信和实践这种理想的人,从他所理解的罗马人的意义上说,原则上无法建立起令人满意的人类共同体。这不单纯是个由于人类的不完美、原罪、运气不佳、无知或物质手段不足而使理想无法实现的问题。换言之,不是因为一般人在基督教美德方而实际上无法 45 上升到一个高度(这或许也是世上的罪人在劫难逃的命运),使他没有能力建立甚至追求一个美好的基督之国。恰恰相反,马基雅维利相信,被普遍认作基督教中心美德的东西,无论它们的内在价值如何,是建立一个他所向往的社会难以逾越的障碍;他假定,这样的社会对于所有正常人的需要来说才是自然的,在他看来,只有这样的共同体能够满足人们永恒的欲望和利益。

人类若是不同于他们的现实状况,他们或许能够建立起一个理想的基督教社会。但是他很清楚,在那种情况下,人类会同他们历来如此的面目大不相同;想建立起在这个世界上根本不可能实现的东西,或讨论它的前景,那一定是无聊的闲谈;这样的谈论不着边际,只能滋生梦想和致命的幻觉。对于当做之事,必须限定在可行的而不是想像的范围之内。治国术所涉及的,是在人的可能性范围内的行动,无论这个范围多么宽广。人固然是可变的,但尚未达到任凭想像的程度。像他认为以往的政

治作家常常做的那样，鼓吹一些只适用于天使的理想措施，是虚幻而不负责的做法，只会导致灾难。

马基雅维利并不打算否认，基督教徒所说的善，事实上就是善，他们所说的美德和罪恶，也的确是美德和罪恶。认识到这一点是很重要的。他与霍布斯或斯宾诺莎(或十八世纪的哲人们，或在这个问题上最早的斯多噶派)不同，这些人试图定义(或重新定义)道德观念以适应一种共同体，而在他们看来，这种共同体也是理性的人(如果他们思想连贯)希望建立的共同体。马基雅维利并不公然对抗共同的观念——传统的、公认的人类道德词汇。他没有像各种激进的哲学改革家那样声称或暗示，谦卑、善良、信仰来世、相信上帝、圣洁、基督徒的爱、坚定的真诚和怜悯心，全是恶劣的或无足轻重的品行，或者残忍、信仰败坏、强权政治、因社会需要而牺牲无辜等等，都是好事。

但是，如果让历史，让那些聪明政治家——尤其是古代世界的——的有 verità effettuale(实效)的见识来指引我们，我们便会看到，基督教的美德，例如温顺或追求灵魂得救，其实是不可能同这个世界上一个良好、稳定、充满活力的强大社会结合在一起的。于是人们必须做出选择。选择过基督教徒的生活，就注定在政治上变得无能：被那些强悍而聪明、野心勃勃的无耻之徒所利用和压榨。如果人们希望建立一个像巅峰时期的雅典或罗马那样荣耀的社会，他就必须放弃基督教的教诲，用更适合完成这一目标的东西取而代之。

马基雅维利不是哲学家，他不抽象地谈论问题，但是他的论点却是来自政治学说关切的核心：人们不愿面对的一个事实是，这两个同样能够被人类所信奉的(我们还可以补充说，能够将他们推上崇高顶点的)目标，显然是水火不容的。在他看来，通常发生的情况是，人们既然无法果断地追求其中一条道路，而不管

其结果如何（"人们采取某些非常有害的中庸之道，他们当然就没有能力做到大善大恶。"[73]），他们试图妥协、摇摆不定、脚踩两只船，结果只有软弱和失败。

凡是导致政治上无效的事情，他一概加以谴责。在《论李维前十书》著名的一段中，他说基督教信仰使人"软弱"，易于为"恶人"所害，因为他们"更多地想着忍受伤害，而不是去复仇"。[74]基督教教诲的普遍作用，一向是磨灭人的公民精神，让他们毫无怨言地一味谦卑，这使得破坏者和暴君很少受到抵抗。就此而言，基督教较之使人更强大更"凶悍"的罗马宗教大为逊色。

至少在《论李维前十书》的两处地方，马基雅维利改变了对基督教的这种判断。在第一段中，他认为基督教之所以有这种不幸的作用，仅仅是因为它受到一种ozio（惰怠）精神的错误解释，因为在基督教中，显然并不禁止"改善和捍卫我们的家园"[75]。在另一段话里他宣称，如果"这种宗教向来以其创立者赋予它的形式，保持在基督教世界的君主们中间，那么基督教徒的国家和共和国本可以比现在更为团结和幸福"[76]。但是罗马教会的基督教的堕落，却起了相反的作用——教皇的统治毁灭了意大利"所有的虔诚，所有的信仰"，也葬送了它的统一。 47

假使从字面上理解这些段落，不把它们看做为了躲避教会的书报检查而说的极少数口是心非之语，那么这些话所要说明的就是，如果教会遵循罗马古代美德的路线，发扬一种爱国和彻底尚武的世界观，使人们变得勇武坚忍，忠诚而有公共精神，它本有可能带来更让人满意的社会成果。而它实际导致的，一方

[73] 《论李维前十书》，I 26。
[74] 同上，I 2。
[75] 同上。
[76] 同上，I 12。

面是腐败和政治分裂——这是教皇统治的罪过，另一方面是来世观以及为了死后永生而一味温顺地忍受世间的痛苦。正是这后一种品行，瓦解了社会组织，帮助了恶棍和压迫者。

马基雅维利对罗马教会的攻击——也受到当时圭恰尔迪尼等人的赞同——或许会从宗教改革运动中找到热情的同盟者〔就我所知，没有证据表明"僧侣论战(monks' quarrel)"的消息传到了他的耳中〕。他所主张的基督教，不为纯粹的良知祝福，不把对天国的信仰置于现世的成功之上，赞扬对荣耀和自信的热爱高于谦卑和顺从，这样的主张，或许在赢得赞许上困难更大一些。对于处在活力十足时期的罗马异教，马基雅维利感到它是无可挑剔的。他渴望有这样的宗教，它不一定与基督教全然不同，但为了实践的目的，它也要具备充沛的活力以发挥同样的功效。因此似乎有理由认为(如费希特[77]和普莱佐利尼[78]对我们所说)，他是现实中的基督教制度的不妥协的批判者，而不是其拥护者。在这一点上，后来所有那些接受了他有关人及其本能欲望的概念(十八世纪的唯物主义者、尼采、社会达尔文主义者)或他的公民理想的思想家(如卢梭和某些十九世纪的实证主义者)，都在追随着他。

有一点是很重要的，对于基督教的道德，或在他本人的社会中受到赞扬的价值，马基雅维利并没有进行正式的谴责。与霍布斯或斯宾诺莎等系统的道德学家不同，他并不打算重新定义语言，使其符合一种自私的理性主义，例如将仁慈、谦卑、自我牺牲、服从等基督教的美德说成是软弱或罪恶。他并没有篡改什

---

[77] *Fichte's Werke*(《费希特著作集》)，ed. Immanuel Hermann Fichte, Berlin, 1971, vol. 11, pp. 411—3。

[78] 前引书(见29页注2)，英文版，p. 43。

么，人们所说的好事依然是好事。像 buono，cattivo，onesto，inumano（善、恶、诚、残酷）等等词汇，他的用法与当时一般人的用法，当然也与我们的用法，并无不同。他不过是在说，实践这些美德，使得人们不可能建立那种史册所载或通过政治想像力设想出来、能在我们心中——在任何人心中——唤醒伟大愿望的社会。 48

从《论李维前十书》卷一第十章可以发现一个关键段落：他按塔西佗或迪奥的方式，划分出了罗马的坏皇帝和好皇帝，并补充说："倘若一个君主是人所生，他一定会惧怕去模仿邪恶的时代，他会怀着巨大的热忱，投身于追随美好的时代。"[79] 这里的"美好"显然是从非基督教意义上说的。怀特菲尔德认为他不是悲观论者或玩世不恭的人。大概不是玩世不恭——这是很微妙的一点：玩世不恭（当然也包括悲观主义）和果敢的现实主义之间有何不同，有时并不那么好区分。不过从一般意义上说，马基雅维利并不乐观。当然，就像从那时直到我们今天所有的人文主义思想家一样，他相信只要掌握了真理——真正的真理，而不是肤浅的道学家的神话——它就可以帮助人们理解自身并使他们有所进步。

他还相信，人们为复兴这些 buoni tempi（美好时代）所必须的素质，同基督教的教诲在他们身上培养出来的素质，是无法和谐共存的。他并不想去纠正基督教有关好人的想法。他没有说圣人不是圣人，或高尚的举止并不高尚或不值得赞赏。然而这样的美德，至少就它传统上被接受的形式而言，不能建立或维护一个强大、安全和生气勃勃的社会，事实上反而会成为它的致命弱点。他指出，在我们这个世界上，追求这些理想的人注定失

---

[79] 见57页注3和4。

败，并会给别人带来灾难，因为他们对世界的看法不是建立在真实性上，至少不是建立在 verità effettuale(实效)——被成功和经验所验证的真理——之上；这样的真理无论多么残酷，其破坏性终究要比其他思想(无论多么高尚)来得小一些。

如果从字面上理解上述两段话，那么至少从理论上说，基督教可以具有一种未必一定与他所赞扬的素质相对立的形式。但是无需奇怪，他并没有追随这一思想路线。历史另有方向。这种基督之国的观念，如果他对此做严肃的考虑，大概会认为这是49 一种人人皆为善人或大多数人为善人的乌托邦世界。基督教的原则已削弱了人们的公民美德。关于基督教在不太可能出现的环境里本可以采取或将来可能采取的形式，对此做苦思冥想，在他看来仅可做茶余饭后的(危险的)谈资。

他通过历史和自己的经验所了解的基督教徒，即那些真正践行基督教教规的人，全是好人，但如果他们遵照这样的原则治国，难免会被这些原则毁掉。像陀思妥耶夫斯基《白痴》中的穆什金亲王，像佛罗伦萨共和国怀有善意的“旗手”(gonfalonieri)，像萨伏那洛拉，他们注定要败在现实主义者(梅迪齐、教皇或西班牙国王斐迪南等等)手里，因为这些人明白如何建立稳定的组织，如果必要的话，不惜将其建立在无辜牺牲者的累累白骨上。我想再次强调，他确实没有谴责基督教的道德，他仅仅指出，至少在统治者一方(而且一定程度上对臣民也是一样)，这种道德同他认为顺应自然的聪明人所要追求的社会目标是格格不入的。人们可以拯救自己的灵魂，也可以建立、维护或服务于一个伟大而荣耀的国家，但并不总是可以两者兼得。

这是对亚里士多德《政治学》中的附言——即好人未必等于好公民——做了广泛而恰当的发挥(尽管亚里士多德并不从精神救赎的角度考虑问题)。马基雅维利显然不认为这两种生活

方式有高下之分。当他说"善行和恶行同样会招致仇恨"[80] 时，他所说的"善行"，其含义与任何遵照基督教价值生活的人所理解的含义是一样的。再者，当他说好的信仰和善心，即使它招致失败，依然"值得赞扬"[81] 时，他所谓"值得赞扬"，是指赞扬它们是正确的，因为善行(从一般意义上说)就是善行。当他称赞西庇奥、居鲁士、提莫莱昂的"纯洁、和蔼、仁慈、宽宏"[82]，甚至梅迪齐家族的教皇利奥十世的"善行"时，他的话(无论是否真诚)所依据的价值，同西塞罗、但丁，同伊拉斯谟和我们是一样的。在《君主论》著名的第十五章中他说，慷慨、怜悯、恭敬、仁慈、坦诚、忠贞和虔诚等等，当然都是美德，如果世上全是好人，那么践行这些美德的生活当会成功。但他们并不都是好人，希望他们全变成好人也是枉费心机。我们必须实事求是地看待他们，用可能的而不是不可能的方式去改善他们。 50

这有可能使人们的施惠者——创始人、教育家、立法者、统治者——采取可怕的残暴手段。"我清楚，每个人都会同意，表现出上述优秀品质的君主最值得赞扬。然而鉴于人类的状态不允许如此，没有哪个统治者能够完全实践它们。"[83] 他为了达到自己的目标，一定要时常以非常不同的方式做事。摩西和忒修斯，罗慕路斯和居鲁士，都遭杀戮，他们创造的业绩留了下来。"凡是不管环境如何都要行善的人，一定会毁在那么多的恶人手里。因此一个君主……必须掌握做恶的权力，根据必要的情况，知道何时使用它，何时不使用它。"[84] "如果全是好人，这(如果

---

[80] 《君主论》，第19章。
[81] 同上，第18章。
[82] 同上，第14章。
[83] 同上，第15章。
[84] 同上。

利益有指示的话，就破坏信仰）便不是个好公式，但……他们是恶劣的。"[65] 对于暴力和欺诈，必须还之以暴力和欺诈。

从道德上说，狮子和狐狸的品质本身不值得赞扬，然而，如果只有将这些品质结合起来才能保城邦于不坠，那么它们就是领袖必须培养的素质。他们必须这样做，不只是为了维护自身的利益，因为只有这样才能使人成为领袖——尽管人们是否能成为领袖，作者并不在乎；还因为人类社会确实需要领袖和权力，不去实际地追求权力、稳定、才智和伟业，就无法取得应有的成就。当人们是由西庇奥和提莫莱昂来领导，或时运不济，受着更冷酷的人物领导时，便可以取得这些成就。汉尼拔是残忍的，残忍不是值得赞美的品质，然而，一个稳固的社会如果只能用征伐来建立，如果残忍为其不可缺少，那就绝不应退避。

马基雅维利不是虐待狂，他不会因为看到为建立或维护他所赞赏和建议的社会而必须运用残暴和诡计而得意洋洋。他那些最野蛮的例子和教训所针对的，仅仅是人们在其中已经彻底腐败、需要采用残暴措施使其康复的组织，例如由新君主接掌权力，或反抗一个无能君主的革命必须成功的社会。至于相对稳固，或奉行传统的等级制统治，并得到公共情感支持的社会，为残暴而残暴的做法便是十分错误的，因为这样只会造成破坏社会秩序的后果，而统治的目的正是为了建立秩序、和谐与强大。

51 如果你是狮子和狐狸，你也可以像阿格西劳斯、提莫莱昂、卡米卢斯、西庇奥和马克·奥勒留等人那样，提供美德——忠贞、和蔼、怜悯、仁慈、宽宏、恭敬等等；但如果环境有变，如果你发现自己周围尽是背信弃义者，那么除了仿效腓力、汉尼拔和塞维鲁之外，你还能如何呢？

---

[65] 《君主论》，第18章。

单纯贪恋权力是有害的:皮西斯特拉图斯、狄奥尼西和凯撒都是暴君并害了自己。阿加索克勒斯这位叙拉古的暴君通过杀戮同胞和出卖朋友而取得权力,他"毫无忠诚,毫无怜悯,毫无信仰"[66],走得实在太远,结果没有获得荣誉。"他的骇人听闻的残暴和冷酷,加上不计其数的恶行"[67],使他走向成功。不过,因为这样多的罪恶是不必要的,结果他无缘跻身于圣贤堂。他的同代人、死于凯撒·博几亚之手的野蛮的奥利韦罗托(Oliverotto da Fermo)也是如此。但是完全缺乏这些品质却注定要失败;它将使马基雅维利所认为的正常人成功发展的惟一条件化为乌有。圣人或许不需要这些品质,隐士大概可以在荒漠中实践其美德;殉教者会在来世得到报偿。但马基雅维利对这些生活方式显然不感兴趣,他不谈论它们。他是个政治作家,他所关心的是公共事务,是现世而非来世的安全、独立、成功、荣誉、强盛、活力和幸福,无论那属于过去、现在还是未来;他关心的是真实的世界,不是想像的世界。这些目标,在人类无可改变的局限性之下,若是严肃看待基督教教会所鼓吹的教规,将是不可能实现的。

我们常常听说,马基雅维利不关心道德。现代最具影响的解释,即由克罗齐提出并在一定程度上被查波德和鲁梭等人所接受的解释是,马基雅维利,用科克兰的话说,"并不否认基督教道德的正确性,他没有谎称政治的必要性所要求的罪行根本不是罪行。倒不如说,他发现……这种道德在政治事务中根本不能成立,凡是以假定其成立为基础的政策,终会以灾难告终。他对当时的政治实践所做的实事求是的客观描述,不是玩世不恭

---

[66] 《君主论》,第8章。

[67] 同上。

或不偏不倚的标志，而是内心苦恼的标志。”[8]

在我看来，这种说法包含着两个基本的误解。首先，冲突的双方是“这种(基督教)道德”和“政治的必要性”。其中的含义是以下两者的不可调和性：一方而是道德——以追求终极价值本身为目的的领域——和价值认识(惟有根据它，我们才能谈论“罪行”，或从道德上对任何事情做出辩解或谴责)，另一方面是政治——用手段达到目的的技艺——即技巧。康德所谓“假言律令”的领域，其形式是“假如你要取得X，那么做Y”(例如背叛朋友、杀死无辜者)，而不必追问X本身是否可取。这就是克罗齐和其他许多人所说的马基雅维利将政治同伦理学分离的核心。但我以为，这似乎是建立在一个错误上。

我们这样说吧，如果伦理学被限定在斯多噶、基督教、康德或某些功利主义伦理学的范围内，其中价值的根源和标准是上帝、永恒的理性，或是对善与恶、是与非的内在感觉或认识，即以绝对权威直接向个人良知发出的声音，则以上说法尚可成立。但是还存在着一种同样古老而受尊重的伦理，即希腊的城邦伦理，亚里士多德对此曾做过最清楚的阐述。既然人为天性所定，要在社会中生活，他们的共同目标便是最高的价值，其他价值都是由此而来，或个人的目标同它是一致的。政治——城邦生活的艺术——不属于那种选择了私生活的人所能应付的活动：它不像航海或雕塑，不想做的人便可以不做。政治行为在文明的一定阶段，是人类固有的行为，它所要求的事情，也是成功的人生所固有的事情。

对于这样理解的伦理学——行为准则，或个人所追求的理想——一个人除非了解其城邦的目标和性格，否则便无从知晓，

---

[8] 前引书(见29页注2)，p. 115。

更不可能哪怕是从思想上去摆脱它了。这就是马基雅维利不假思索便接受的前基督教道德观。克罗齐说:"人所共知,马基雅维利发现了政治的必要性及其独立地位,即超越了道德善恶的政治,它有自身的、与其对抗纯属徒劳的规律,依靠圣水是无法将它从世界上驱除或禁止的。"[28] 这里所超越的善恶,是非亚里士多德意义上的、宗教的或自由主义的康德学说意义上的善恶,而不是以彻底的社会性为神圣价值的古代或近代社会的善恶。这样说吧,拓疆殖民的技艺,或集体屠杀的技艺,对于那些成功实践这种事的人来说,可能也有其"自身的、与其对抗纯属徒劳的规律"。但是,假如这些规律同道德律令相抵触,则放弃这样 53 的行为就是可能的,也是道德所要求的。

不过,假如亚里士多德和马基雅维利有关人的真相(以及人应当如何——马基雅维利的理想,在《论李维前十书》中有色彩鲜明的描述)的看法是正确的,即政治行为是人性中固有的行为,那么具体的个人或可有所选择,人类群体却不能,它的共同生活决定了其成员的道德义务。可见,马基雅维利将"政治规律"同"善恶"相对立时,他并不是将两个"独立的"行动领域——"政治的"和"道德的"——进行对比,而是拿自己的"政治"伦理同支配着他不感兴趣的那些人的伦理观念进行对比。他当然拒绝一种道德——基督教的道德,但他并不赞成根本不能称为道德、仅仅属于玩弄技巧的东西,亦即同人类的最高目标无关,因此根本不涉及伦理观的、被称为政治的行为。

他的确拒绝了基督教的伦理学,但他赞成另一种体系,另一个道德世界——伯里克利的或西庇奥的世界,甚至瓦伦蒂诺大公的世界,这样的社会所追求的最高目标,同基督教信仰并无二

[28] 前引书(见33页注19),p.60。

致，这个社会中的人也会为他们所追求的（公共）目标战斗和献出生命。他们不是选择了一个同目的王国（称之为道德）相对立的手段王国（称之为政治），而是选择了一种相反的（罗马的或古典时代的）道德，一个有所不同的目的王国。换言之，冲突是两种道德之间，即基督教同异教道德（或者像有些人乐意说的那样，同唯美主义道德）之间的冲突，而不是道德和政治这两个相互独立的王国之间的冲突。

这不仅仅是文辞之争，除非把政治理解为并不涉及（如通常的情况那样）手段、专长、方法、技巧、"诀窍"和克罗齐的"实践"（无论它是否受自身的无法打破的规律支配），而只同它为了自身而追求的目标——伦理学的替代物——的独立王国有关。[90] 当马基雅维利（在给维托利的信中）说他爱自己的祖国胜过爱自己的灵魂时，他暴露了自己基本的道德信念，那是一种克罗齐并不相信的立场。[91]在这个方面，我以为错误的第二点是这样一种看法，即认为马基雅维利因为看到自己社会中的罪行而深感苦恼。（查波德在其出色的研究中不同于克罗齐和某些克罗齐信徒，他没有坚持这样的观点。）这等于说，他是迟疑不决地接受了raison d'état（国家理由）的严酷的必要性，因为他看不到其他出路。但这是没有根据的：在他的政治学著作中，就像他的剧本和通信一样，并没有什么苦恼的迹象。

马基雅维利所偏爱的异教世界，是建立在承认统治者之系统诡计和暴力有其必要性的基础上。他似乎认为，他们应在必

[90] 在我看来，梅尼克、普莱佐利尼（前引书，见29页注2，英文版，p. 43）和Ernesto Landi的'The Political Philosophy of Machiavelli'（兰蒂："马基雅维利的政治哲学"，trans. Maurice Granston, *History Today* 14, 1964, 550—5）最接近这一立场。

[91] Benedetto Croce, 'Per un detto del Machiavelli'（克罗齐："据马基雅维利的原话"），*La critica* 28 (1930), 310—2。

要时随时拿起这些武器，这是丝毫谈不上反常的自然现象，故无需引起道德上的义愤。他对统治者和被统治者所做的区分也没有这样的意味。臣民或公民必须像罗马人那样：他们不需要统治者的美德，但如果他们也欺诈成性，马基雅维利的公式便失效了。他们必须贫困、好战、忠诚和驯服，如果他们过基督教徒的生活，他们就应当毫无怨言地接受纯粹的恶棍和无赖的统治。用这样的材料是无法建立起稳固的共和国的。忒修斯、罗慕路斯、摩西和居鲁士并没有鼓吹谦卑或这样的观点：这个世界只是他们的臣民一个暂时的落脚点。

不过前一种误解，即马基雅维利几乎或根本不关心道德问题，其影响最为深远。我相信这并不是从马基雅维利本人的语言中产生的。任何思考好与坏、腐败与纯洁这些中心概念的人，心中都会有一个据以做出道德褒贬的伦理尺度。马基雅维利的价值不是基督教的，但它们也是道德价值。

在这个关键问题上，我以为巴隆[42] 对克罗齐和鲁梭的批评是正确的。针对马基雅维利的政治学超越道德这种看法，巴隆援引了《论李维前十书》中一些爱国的、共和主义的和自由主义的段落，这些段落将共和国中公民的（道德）品质，同专制君主的臣民素质做了偏爱前者的比较。《君主论》的最后一章，很难说是出自一位不偏不倚、道德中立的观察者，或一个自我陶醉、一心只考虑自己内心的个人问题，"苦恼地"将公共生活看做道德原则葬身之地的人。就像亚里士多德或西塞罗的道德观一样，马基雅维利的道德观是社会的而不是个人的，但这也是一种道 55

[42] Hans Baron, 'Machiavelli: the Republican Citizen and the Author of "The Prince"'（巴隆："马基雅维利：共和派的公民和《君主论》的作者），*English Historical Review* 76 (1961), 217—53。

德观，与前二者相比丝毫不缺少什么，它不是一个超越了善恶的非道德领域。

当然不能因此认为，他对政治生活的技巧本身没有时常感到着迷。他的建议对阴谋家和其敌人一视同仁，他出于人文主义者典型的好奇心，对奥利韦罗托、斯福尔扎或巴格利奥尼的手段发出专家的赞赏，他探索着一种实用的政治科学，对知识本身深感兴趣而不管其意义如何。但是，罗马共和国公民的道德理想从未消失。政治技巧只具有作为手段的价值——它们的功效在于重建使病人康复并茁壮成长的条件。这正是亚里士多德所说的于人有益的道德目标。

留给我们的另一个棘手问题，是《君主论》同《论李维前十书》的关系。但是无论有什么不一致，贯穿于两者中间的主线是一样的。对一个强大、团结、重实效、道德上获得再生、卓越而胜利的祖国的幻想——梦想（这是许多自以为不偏不倚的现实主义作家共有的典型特征）——始终如一地处在中心位置。政治判断，对个人或国家、命数或必然性的态度，对手段的评估，乐观态度的多少，基本情绪——这些因素在两部著作之间，甚至在同一篇文章中，或许有些变化，但是基本的价值，最高目标——马基雅维利的美好幻想——是不变的。

他的幻想属于社会和政治性的。因此仅仅将他视为一个通晓如何取胜于人的专家，或一个粗俗的冷嘲热讽者，说主日学校的规矩好归好，但在充满恶人的世界里，如果你想有所成就，也必须说谎杀人，如此等等——这种传统观点是错误的。由"吃或被吃，打人或挨打"这种在——譬如说曾同他做过比较的——马泽[13]

---

[13] Ser Lapo Mazzei, *Lettere di un notaro a un mercante del secolo XIV*（马泽：《十四世纪一位公证人致一位商人的信》），ed. Cesare Guasti, 2 vols, Florence, 1880。

或乔万尼·莫雷里[94] 身上发现的肤浅智慧总结出来的哲学，并不是他的中心思想。马基雅维利并不特别关心那些野心勃勃的个人的机会主义；他眼前的理想是佛罗伦萨或意大利的一个光辉前景；就此而言，尽管他的理想不是文艺的或文化的（除非把国家或获得再生的意大利，也在布克哈特的意义上称为一个艺术化的目标），他却是文艺复兴时代热情的人文主义者的典型。这同单纯提倡心肠冷酷或对目标漠不关心的现实主义是大不相同的。 56

我愿意再重复一次，马基雅维利的价值，不是工具性的，而是道德的和终极性的，他呼吁人们为这些价值做出重大牺牲。为此他才拒绝了对立的一方——基督教的惰怠和顺从原则，不是因为它们本身有什么缺陷，而是因为在现实生活的条件下它们的不可行。在他看来，现实生活不仅意味着（像时常以为的那样）在他身边的意大利实际发生的生活——佛罗伦萨、罗马、威尼斯和米兰的犯罪、虚伪、残暴和愚蠢。这不是现实的标准。他的目的不是任其如此或重建这样的生活，而是要把它提升到一个新的境界，把意大利从凄惨的奴役中解救出来，恢复她的健康与神圣。

他认为再大的牺牲也值得为其付出的道德理想——祖国的福祉——在他看来就是人所能够取得的最高的社会存在形式，但那一定是有可能取得的，而不是无法取得的，它不是超出人类能力界限的世界；人类是我们所了解的人类，即由历史和观察提供了例证的、混杂着情感、智慧和生理特征的人类。他所希望的是改善了的人，不是面目全非的人，更不是超人；也不是一个世

[94] Giovanni di Pagolo Morelli, *Ricordi*（莫雷里：《回忆》），ed. Vittore Branca, Florence, 1956。

人一无所知的理想的生物世界，因为即使能创造出这样的生物，大概也无法称其为人类。

假如你对所建议的政治手段表示反对，因为你认为它们从道德上说是可憎的，如果你因为它们——用里特尔的话说——“令人震惊”、太可怕，于是拒绝这些手段，那么马基雅维利不会做出回答，也不会辩解。在这样的情况下，你完全有资格过一种有德行的生活，做个自私的公民(或僧人)，追求你自己的一块小天地。但在这样的情况下，你也必定不能让自己负起对他人生活的责任，或者期待好运；你必须准备在物质方面受到忽视和毁坏。

换言之，你可以选择离开公共世界，但为此他不想对你说什么，因为他是为公共世界、为这个世界中的人表达自己的思想。这最清楚地表现于他向必须对被占地区施以镇压的胜利者提出的臭名昭著的建议。他建议来个大扫除：新的统治者，新的称号，新的权力，新的人；他应当“使穷人变富，使富人变穷，就像大卫登上王位时所做的：‘他让穷人佳物盈室，让富人囊空如洗地滚蛋。’此外，他还应修建新的城市，拆掉已建的城市，将居民从一地迁往另一地；简言之，他不应让这个地区的任何东西保持不变，要做到确有把握，凡是不承认名号、地位、官职或财富皆出自他之手的人，都不能拥有这些东西”[55]。他应当以马其顿的腓力为楷模，因为这个人“就是依靠这些手段壮大起来，直到成为希腊的主子”。

马基雅维利接着说，研究腓力的史学家告诉我们，他把居民从一地迁往另一地，“就像牧人把畜群从一地赶往另一地一样”。马基雅维利又说，毫无疑问，这些手段非常残酷，它们

57

[55] 《论李维前十书》，I 26。

是一切统治，不仅是基督教的统治，而且是人类统治的死敌。任何人都应避免它们，与其选择做一个如此加害于人的君王，不如去过一种个人生活。然而，一个不希望实行那种首选的合法仁政的君王，如果他想保全自己，就必须诉诸这种罪恶的手段。但是人们却采取一些非常有害的中庸之道，当然，他们没有能力做到彻底的善或彻底的恶。[55]

这说得太明白了。存在着两个世界，个人道德和公共组织的世界。存在着两种伦理规则，它们都是最高的；不存在“独立的”两个领域，一方是“伦理学”领域，一方是“政治学”领域，而是存在着在两个（在他看来）互为冲突的价值体系之间极端排斥的两种选择。如果有人选择了“首选的仁政”，那么他大概必须放弃一切雅典人和罗马人的希望，放弃对一个高贵、荣耀的社会——在这样的社会里人们朝气蓬勃、高傲、聪明并繁荣兴旺——的全部希望。当然，他们也必须放弃在世间过一种可忍受的生活的所有希望：因为人不能生活在社会之外；如果领导他们的人（例如索德利尼）接受了首选的“私生活”道德的影响，那么他们也别指望作为一个集体生存下去；他们连作为人的最微不足道的目标也无力实现。他们将得到一个道德上而不仅仅是政治上退化的结局。但是，如果有人像马基雅维利本人那样，选择第二种事业，他就必须压制自己内心的不安（如果有这种不安的话），因为在创建一个社会或追求和维护其权力与荣耀的过程中，那些过于忧心忡忡的人终将碰壁。想煎蛋卷的人，不打破鸡蛋是不行的。

常有人指责马基雅维利过分沉溺于打破鸡蛋——几乎是以此为目的——的景象。这是不公正的。他认为这些残忍手段是 58

---

[55] 《君主论》，I 26。

必须的——为提供好的结果所必须，但这不是基督教徒所说的好，而是从世俗的、人文主义的和自然主义的道德观所说的好。他那些最令人震惊的例子说明了这一点。其中最著名者，大概是巴格利奥尼的例子，他在一次战役中捉住了尤利乌斯二世，又让他逃脱。在马基雅维利看来，他本应将他和他的雇佣军一齐消灭，可他却铸成大错，失去了"一切由此产生的恶名和危险都可被超越的伟业"。[97]

就像腓特烈大帝（他称马基雅维利是"人类的敌人"，但又接受他的谏言[98]）一样，马基雅维利实际上是在说："Le vin est tiré: il faut le boire"（一不做，二不休）。一旦你着手一项改造社会的计划，你就必须不惜一切代价将它贯彻到底：畏缩不前、半途而废、迟疑不决，无异于背叛你所选择的事业。做一名医生，就是从事一项专业，只要为治病所必需，就要随时准备炙烤、烧灼、截肢，为了个人的不安，或一些同你的技艺和手段无关的原则而半途终止，是糊涂软弱的表示，只能为你在两个世界都带来最糟糕的后果。至少存在着两个世界，其中每一个都有不少规矩可说，但那是两个世界，不是一个。人们必须学会在它们之间进行选择，一旦做出选择，就不能退缩。

存在着不止一个世界，不止一套美德：混淆这两者是灾难性的。由于忽视这一点而引起的主要幻觉之一，是柏拉图—希伯来—基督教的观点，即有美德的统治者创造有美德的人。按马基雅维利的看法，这是不真实的。慷慨大度是一种美德，却不是君王身上的美德。一个慷慨大度的君主会因为对公民横征暴敛而使其破产；一个吝啬的君主（马基雅维利没有说过吝啬也是

[97] 《君主论》，I 27。

[98] 这位腓特烈受其师伏尔泰的影响多大，至今尚不清楚。

私人的美好品质)也会因节省了市民的钱袋而造福公众。好心肠的统治者——好心肠是一种美德——可以被阴谋家和更强大的人所左右,从而引起混乱和腐败。

其他一些“君王宝鉴”的作者也不乏这样的箴言,但是他们并没有从中引伸出意义;马基雅维利对这些普通见识的用法与他们不同,他没有泛泛地说教,而是阐明了一个具体的论点:人的本性指明了一种公共道德,它与那些声称相信基督教教规并努力据此行动的人所具有的美德,既不相同,也很可能相互牴牾。在平静的时期,在私生活中,这些基督教的教规或许不是完全无法实现,但除此之外,它们只能导致毁灭。将国家和民族比 59 作个人是一种虚幻的比拟:“对国家和民族的统治,同对个人的统治是大有区别的”[9];“使城邦伟大的不是个人的美德,而是公共的美德”。[10]

人们可以不同意这些观点。人们可以反驳说,如果公民受到压迫,仅仅被当做整体伟业的手段,那么国家的伟大、荣耀和财富,便是空洞而可憎的理想。如同基督教的思想家,或贡斯当和自由主义者,或像西斯蒙第和福利国家的理论家一样,人们可以偏爱一个民富国穷的国家,那里的政府既不集权,也非全能,甚至根本就不握有主权,而公民则享受着最大程度的个人自由。人们可以用赞赏的态度,将这样的国家同亚历山大、腓特烈大帝、拿破仑或二十世纪的大独裁者们所建立的那些巨大而专横的中央集权制度相比。

这样做,同马基雅维利的论点是不相符的:他在这样松散的

---

[9] *Legazioni all'Imperatore*,伯德曾引用过这句话,前引书(见33页注19),p. 298, note 17。

[10] 《论李维前十书》,II 2。

政治组织中看不到什么业绩。它们是不能持久的。人不能长期生存在这样的状态下。他坚信,失去了权力欲的国家注定会衰败,很可能被更有活力和武装更好的邻国所灭;维柯和近代的"现实主义"思想家都重申过这一点。

马基雅维利持有一种明确、坚定而又狭隘的社会观，在这样的社会里，人们的才智用来贡献于一个强大而辉煌的整体。他喜欢统治者利益与被统治者利益没有冲突的共和政体。但是（像麦考利所理解的那样）他宁取一个治理良好的君主国，而不要那种衰败的共和国：在《君主论》和《论李维前十书》中，他所赞赏并认为一个持久的社会可以吸取、也是其不可或缺的品质，都是一样的：体能、勇敢、实践技巧、想像力、活力、自律、机敏、公共精神、好运气、古人的美德、才智等等——处变不惊、性格刚强，就像色诺芬或李维所展现的一样。他的所有那些更令人震悚的箴言——使伊丽莎白时代舞台上产生了"嗜血成性的马基雅维尔"的箴言——都是为了实现一个惟一的目标而采取的手段：左右着他的那个古典的、人文主义的和爱国主义的幻想。

让我从他给君主提出的最恶毒的建议中引用十来条吧。你必须随机应变地采用恐怖或友善的手段。严厉通常是更有效的,但某些条件下仁慈会带来更好结果。你可以引起惧怕,但不要激起仇恨,因为仇恨最终会使你毁灭。最好让人民总是贫困,让他们征伐不断,因为这是根除积极服从精神的死敌——野心和厌烦——的良方,这也会使被统治者经常感到需要有伟人来领导他们(这个精辟的见解,二十世纪为我们提供的例子实在太多了)。

宗教尽管虚伪,却是必须提倡的,只要它有助于保持社会稳定和促进人们的美德,而基督教在历史上却没有做到这一点。

当你授人以利时(他跟着亚里士多德说),你就亲自做;如果是卑劣之事,那就让别人去做,这样受到谴责的将不是君主,而是他们;君主可以用及时将他们斩首来赢得支持,因为人们喜欢复仇和安定更甚于自由。做必须做的事,无论情况如何,但要努力使它看上去对人民特别有利。如果你必须做恶,不要事前透露给别人,不然你的敌人会在你消灭他们之前先把你消灭。如果你必须采取激烈的行动,应当毕其功于一役,而不要拖延痛苦的时间。不要让那些权力膨胀的侍臣包围住你——最好除掉那些获胜的将军,不然他们会把你除掉。

你可以残暴,用你的权力进行威吓,但你千万不要破坏自己的法律,因为那会破坏信心,使社会组织解体。对人们应当或是爱抚,或是禁止;姑息与中立永远是虚幻的。缺了军队,出色的计划就是不完备的,不然佛罗伦萨就会仍然是个共和国。统治者必须不断期待着战争。成功较之和蔼可亲的性格,能够创造更多的献身精神。记住佩提纳克斯、萨伏那洛拉和索德利尼的命运吧。塞维鲁无耻而残忍,西班牙的斐迪南无信而狡诈,但是他们凭着狮子和狐狸的技巧兼施,都逃脱了圈套和狼群。人们会虚伪地对待你,除非你创造一个让虚伪无利可图的环境,迫使他们对你诚实。如此等等。

这些例子代表着"这个魔鬼的搭档"的典型特点。我们的作者不时为疑惑所困扰:他怀疑,一个品格足够高尚、能够靠勤奋建立起按古罗马标准值得赞赏的国家的人,是否也有足够坚忍的心肠去采用他建议的那些残暴邪恶的手段;反过来说,一个足够残酷无情的人,对于惟一可以为邪恶手段正名的公共福祉,是否会过于麻木不仁。但是,摩西和忒修斯、罗慕路斯和居鲁士却 61

将这些品格集于一身。[10] 前人之所成，后人亦复可成：其中的意味是乐观主义的。

所有这些箴言有一个共同的特点：它们是要用来建立、恢复或维护一种制度，它符合作者所理解的人们最长远的利益。马基雅维利的价值可能是错误的、危险的、丑恶的，但他是真诚的。他不是玩世不恭的人。目标始终不变：一个与伯里克利的雅典或斯巴达，尤其是与罗马共和国相似的国家。这个人们有着自然渴求的目标（他认为历史和观察已为此提供了结论性的证据），"宽恕"任何手段；在评判手段时，只能视其目标：如果国家覆灭，一切都会丧失。因此，在《论李维前十书》卷三第四十一章中，他说了那段著名的话，"当人们的祖国成了绝对的问题时，那就绝不能再去考虑什么义或不义、仁慈或残忍、值得称道还是无耻之尤；相反，必须排除一切顾虑，义无反顾地将任何可以拯救国家的生命、使其保持自由的计划推向极端。"因此法国人是明智的："他们的国王的威严和王国的力量"，都是由此而来。

罗慕路斯不杀死雷姆斯，就不能建立罗马。布鲁图不杀死自己的儿子，也无法保全共和国。摩西和忒修斯、罗慕路斯、居鲁士和雅典的解放者们为了建设，必须毁灭。这样的行为非但不会受到指责，反而得到了古典史学家和《圣经》的颂扬。马基雅维利也是它们的赞赏者和真诚的代言人。

那么，是什么东西，使他的话和语气在读者中引起如此的颤栗呢？当然，这样的反应在他生前并没有出现，而是拖延了二十多年，但此后却成了一种持续而不断加强的恐惧。费希特、黑格尔和特累奇克"重新解释"了他的学说，将其吸收进他们自己的

[10] 休·特莱弗-罗佩尔使我注意到了这个事实的讽刺意味：这位超级现实主义者心目中的英雄，或者全部或者有一部分是虚构的。

观点。但恐惧感并没有因此大为缓和。很明显，他所释放出的冲击力不是一时的，它几乎一直持续到我们今天。 62

撇开当时为什么没有立刻出现批评这个历史问题不谈，让我们来谈谈自《君主论》被收入《禁书目录》四个多世纪以来，它在读者中持续引起的不安。在我看来，马基雅维利的论点的伟大原创性和其悲剧涵义，存在于它同基督教文明的关系之中。在罗马异教徒时代，按照异教徒的理想去生活毫无问题，但是在基督教已获胜一千多年以后，还来鼓吹异教文化，却是失去天真以后的明知故犯——它在强迫人们做出良心的选择。这种选择是痛苦的，因为它是在两个截然不同的世界之间的选择。人们生活在两个世界中间，拼死奋斗阻止它们发生冲突。马基雅维利选择了其中一个，他打算为此而犯罪。

马基雅维利笔下的君主和共和主义者们杀戮、欺诈、背叛，犯下了按照一般的道德观不可宽恕的恶行。马基雅维利的伟大功绩在于，他没有否认这一点。[18] 马西里奥、霍布斯、斯宾诺莎，以及按自己的方式说话的黑格尔和马克思，却都试图对此加以否认。许多"国家理由"的捍卫者、帝国主义者和民粹派、天主教徒和新教徒，也都是如此。这些思想家赞成单一的道德体系，他们试图表明，既为这些行为正名又要求采取这些行为的道德，同一种绝对禁止这些行为的粗浅道德观的混乱伦理信仰，既是一致的，也是它的一种更理性的形式。

倘若从伟大社会目的角度看——这些（事实上邪恶的）行为是在伟大的社会目标名义下做出的——则它们看起来便不再

[18] 马利坦也认识到了这一点，见 Jacques Maritain, *Moral Philosophy*（马利坦：《道德哲学》），London, 1964, p. 199。他承认，马基雅维利"从未将善称为恶或将恶称为善"，而是对"强权政治"做如实的描述：拥有大军的党派并未宣称上帝站在自己一边。

是邪恶的，而是合理的了——它们是事物的本质，即共同的利益、人的真正目标或历史辩证法所要求的，只有那些看不到或不愿看到一个逻辑的、神学的、形而上学的或历史的模式的大阶段的人，才会谴责这样的行为；只有那些精神上的盲人和眼光短浅者，才会对它们做出错误的判断和斥责。往最坏处说，这些“罪行”也是更大的和谐所必需的杂音，因此对于那些听到这种和谐的人来说，它也不再是不和谐了。

马基雅维利不是所有这些抽象理论的捍卫者。他看不出有采用这种因果联系的必要。他不同寻常地诚实而清醒。如果你63 选择政治家的生涯，甚至选择公民的生活并且具备充分的公民意识，要让自己的国家尽可能成功和辉煌，你就要迫使自己放弃基督教徒的行为。[103] 关于个人灵魂的幸福，若脱离社会政治环境而论，基督教徒的看法或许没错。然而国家的幸福却不同于个人的幸福，它们“受不同的方式支配”。你或许已做出自己的选择：惟一的罪行就是软弱、胆怯和愚钝，因为这会使你半途而废，以失败告终。

向流行的道德观妥协，会把事情搞糟，这永远是可鄙的行为，如果君王如此行事，则会把人们带向毁灭。目的“宽恕”手段，无论这些手段——即使按异教徒的道德标准——多么可怖，只要目的（按修昔底德、波利比乌斯、西塞罗或李维的理想）足够高尚即可。布鲁图杀死自己的孩子是正确的：他拯救了罗马。索德利尼没有如此行事的愿望，佛罗伦萨因此遭难。在苦行、道德力量和腐败问题上夸夸其谈的萨伏那洛拉被消灭了，因为他

[103] 冒着使读者失去耐心的危险，我必须再说一遍，这不是异教的治国术同基督教道德之间的冲突，而是异教道德（同社会生活有着无法割裂的关系，没有它是无法理解的）和基督教伦理的冲突。基督教无论有什么政治含义，可以做独立于政治的阐述，而（例如）亚里士多德或黑格尔的伦理学却做不到这一点。

没有认识到，绞架是解除了武装的先知不变的归宿。

如果有人利用人们的信仰和爱也能取得正确的结果，那就尽量这样做吧。引起痛苦本身是没有价值的。但是如果做不到这一点，那么摩西、罗慕路斯、忒修斯和居鲁士就是楷模，必须利用恐惧。马基雅维利身上并没有阴险的魔鬼崇拜，没有陀思妥耶夫斯基的大罪人——为邪恶而邪恶——之类的品质。对于陀思妥耶夫斯基著名的质问："这一切应当允许吗？"马基雅维利（在陀思妥耶夫斯基看来，他肯定是个无神论者）会回答说："是的，假如目的——即在特定条件下对社会基本利益的追求——舍此方式就无法实现的话。"

对于这一立场，某些表示无法同意马基雅维利的人历来有不恰当的理解。例如菲格斯就认为，他永久性地悬置了"全人类的 habeas corpus act（人身保护法）"[108]，也就是说，他提倡恐怖主义手段，因为在他看来情况永远是严峻的、生死攸关的，结果他将日常政治原则同只在极端情况下才有必要的原则混为一谈。 64

其他人，大概也是他的大多数解释者，将他视为后来所谓"raison d'état"，"Staatsräson"，"ragion di stato"[109]的始作俑者，至少是这种理论的捍卫者，这一理论为特殊情况下代表国家采取的不道德行为进行辩护。不止一个学者曾十分合理地指出，生死攸关的处境需要不顾一切的手段——所谓"必然性不承认法律"——这种看法，不但可以在古代找到，同样也能在阿奎那、但丁以及贝拉米诺或马基雅维利之前很久的其他一些中世纪作家那儿找到。

---

[108] 前引书（见 44 页注 61），p. 76。

[109] 这三个短语分别为法文、德文和意大利文，含义都是"国家理由"。——译注

在我看来，这些类比来自一种对马基雅维利论点的深刻而又典型的误解。他并没有说，在情况正常时，通行的道德观——即基督教的或半基督教的伦理规范——应当占上风，但也会出现非常情况，这时，仅仅让这种规范发挥作用的整个社会结构，就会变得危若累卵；那些通常被视为邪恶因而理应禁止的行为作为应急之策就是正确的。

这一立场是那些认为一切道德最终都取决于存在着某种组织的人所共有的立场，例如罗马天主教的教徒就认为，教会和教皇的存在是基督教不可缺少的条件，或者像民族主义者那样，在一个民族的政治权力中看到了精神生活的惟一来源。这些人坚信，在危难之际，为捍卫国家、教会或民族文化所必需的极端而"可怕的"手段就是有道理的，因为这些组织的毁灭会给其他一切价值所不可缺少的结构造成致命的伤害。这就是天主教徒或新教徒或保守主义者都用来为一些令普通人胆战心惊的恶劣行径辩护的学说。

然而这不是马基雅维利的立场。对于 raison d'état 的捍卫者来说，这些措施的惟一理由是，它们属于非常措施——它们是维护一种制度所必要的，而这一制度的目的，却是要消除对这些可恶手段的需求，因此这些措施惟一的理由，就是它们会结束使其成为必要的环境。而在马基雅维利看来，这些措施本身从一定意义上说是十分正常的。无可怀疑，它们只在极端需要时才可采取，但是政治生活倾向于造成大量这样的需要，即不同程度的"极端情况"。因此，胆怯地回避自己的政策之逻辑结果的巴格利奥尼，是个不适合进行统治的人。

raison d'état 这一概念会引起令道德上优秀而敏感的人产生苦恼的价值冲突。公共生活有其自身的道德，基督教的原则(或任何个人的绝对价值)往往会成为它毫无必要的障碍。这种

65

生活有自己的标准:它不需要无休无止的恐怖,但它赞成,或至少是同意,在促进政治社会的目标时需要运用暴力。

在我看来,沃林似乎是正确的。[10] 他主张,马基雅维利相信一种永久的"暴力经济"——有必要让暴力总是处在背景之中,以便使事情保持这种状态,使他以及他喜爱的那些古典思想家所赞赏的美德,能够得到保护和发扬光大。在这种暴力或其可能性得到正确运用的共同体中成长起来的人,会过上最美好时期的希腊人或罗马人那样的幸福生活。他们将享有生命力、天才、多样性、高傲、权力和成功(马基雅维利总是很少谈到艺术或科学);但是从任何明确的意义上说,它也不是一个基督教王国。这种环境所引起的道德冲突,只会困扰那些两种价值都不想放弃的人,即那些以为两种无法调和的生活其实可以共存的人。

对于马基雅维利来说,正统的道德要求几乎不值得讨论——它们根本无法转化为社会实践:"假如人皆善良……"事情就会有所不同,但是他感到有把握的是,人的改善根本不可能达到使权力的考虑变得无关紧要的地步。既然道德涉及到人的行为,而人由天性所定是社会的,基督教的道德就不能成为正常社会存在的指南。这有待于某个人来宣布,马基雅维利便这样做了。

人们必须做出选择:选择一种生活方式,就要放弃另一种。这是问题的关键。假如马基雅维利是正确的,假如从原则上说(或事实就是如此;两者的界线似乎是模糊不清的)不可能做到既符合一般欧洲人的伦理学、特别是基督教伦理学所设想的那种道德优秀并承担起自己的责任,同时又能建立起斯巴达、伯里

---

[10] Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision* (沃林:《政治学和幻觉》), London, 1960, pp. 220—4。

克利的雅典、共和国的罗马甚至安东尼的罗马,由此便可得出一个最重要结论:从原则上说,如下信念是不现实的:对于人应当如何生活的问题,可以找到一个正确的、客观上有效的解决方法。这是一个真正"令人震怵的"命题。让我来尝试一下,将它纳入它的适当背景之中。

66

西方政治思想最深刻的假定之一,是一个在漫长的流传过程中极少受到质疑的信条:存在着某个惟一的原则,它不仅规定着日月星辰的运行,而且为所有的生物决定了正确的行为。一切种类的动物和低级的理性生物都本能地遵循着这一原则;更高一级的生物做到了对它有所意识,获得了放弃的自由,但这样做只会使他们毁灭。自柏拉图以来,这种信条以这样或那样的表述方式,一向支配着欧洲人的思想。它有多种形式,产生过许多直喻或比喻,其中心是一种与人无关的自然、理性、宇宙目的的观念,或一个以其力量为一切事物和生物规定了特定功用的造物神的观念;这些功用都是一个和谐整体中的因素,并且只有根据这一整体才是可理解的。

这个信条常常用取自建筑的图景加以表达:一座各部分都以特有方式适应整个结构的大厦;或取自人体的比喻:一个完美的有机整体;或取自社会生活:一个巨大的等级结构,上帝则是处在两个平行系统——封建秩序和自然秩序——之顶端的 ens realissimum(真实的实在),万物皆是由它扩展而来,又都归结于它,都要服从它的意志。或者它被视为一个巨大的存在之链,柏拉图——基督教关于"世界生命之树"(Ygdrasil)的比喻,将时间和空间及其所包含的一切联系在一起。或者,用取自音乐的比喻来表述:一个管弦乐队,其中每件乐器或每个乐器组音色各异,按照无限丰富的交响乐谱演奏。十七世纪之后,当和谐的象征代替了多种声音的形象时,乐器也不再被认为是演奏特定的

旋律，而是将发出的声音贡献于一个整体模式，对于它，只有从更高的角度才能理解，而任何一组演奏家对自己发出的声音，有可能完全莫名其妙（如果孤立地听，甚至是极不和谐或多余的）。

世界和人类社会是一个可以理解的单一结构的观点，是许许多多不同的自然法学说的根源——毕达哥拉斯的数学和谐论、柏拉图的形式逻辑阶梯、亚里士多德的生成逻辑模式、斯多噶学派和基督教会及其世俗化后裔的神性的逻各斯。自然科学的进步使这一景象出现了更多从经验上进行理解的观点以及拟 67 人化的比喻：调节冲突倾向的大自然母亲（Dame Nature，如休谟和亚当·斯密的著作），传授获得幸福之最佳途径的大自然女教师（Mistress Nature，如某些法国百科全书派的作品），体现在有机社会整体的实际风俗习惯中的大自然。生物学的、美学的、心理学的比喻，都反应着一个时代的主流思想。

这种统一的一元论模式，是传统理性主义的核心，无论它是宗教的、无神论的、形而上学的、科学的、先验的或自然主义的，这一直就是西方文明的特征。正是这块为西方人的信仰和生活提供了基础的岩石，事实上被马基雅维利打破了。这样一次大颠覆的行为，当然不能归因于单独一个人的行动。若是社会和道德秩序稳定，它也很难找到立足之地。除他之外的许多人，古代的怀疑派，中世纪的唯名论者和现世论者，文艺复兴时期的人文主义者，无疑都贡献了他们的一份力量。这篇文章的目的是想指出，正是马基雅维利点燃了致命的导火线。

如果说，提出生活的目的是什么这种问题，是提出了一个正确的问题，那就必须能够做出正确的回答。声称在行为方面存在着合理性，等于声称有关这一问题的正确而最终的解答，从原则上说是可以发现的。

早先的时代，在讨论这些解答时一般都假定，完美的社会，

至少其轮廓,是可以设想的;若不是这样,又用什么标准来指责现存的状态不完美呢? 它在此地,在俗世,可能是无法实现的。人们太无知,太软弱,或太堕落,因此无法建立这样的社会。或者(《君主论》之后那个世纪的一些唯物主义思想家)说缺乏技术手段,尚未有人发现克服使人无法进入黄金时代的物质障碍的方法;我们在技术上、教养上或道德上的进步都不充分。但从来没有人说那个观念本身有什么矛盾之处。

柏拉图和斯多噶学派,希伯来的先知和基督教的中世纪思想家,自莫尔以降的乌托邦作家,都有一种关于人们缺少什么的观点。他们声称有能力填平现实和理想之间的沟壑。但是,如果马基雅维利是正确的,那么这个传统——西方思想中居于核心位置的主流——便成了一派胡言。因为倘若他的立场正确,68 则连这样一个完美社会的概念也不可能建立起来,因为至少存在着两种美德——我们姑且称之为基督教的美德和异教的美德,它们不仅在实践中,而且从原则上说都是不可调和的。

如果人们实践基督教的谦卑,他们便无缘受到古典时代的文化和宗教创立者们炽热野心的鼓舞;如果他们总将目光盯着来世,他们的头脑受到有关这种世界观的不实之辞的浸染,他们便不太可能在建设完美社会的努力中全力以赴。如果受苦、牺牲和殉道不是永恒的恶和无可逃脱的必然性,而是本身就包含着最高的价值,那么需要以勇气和激情来击败命运的光荣胜利,年轻人既不会取得,也不会认为值得争取。假如单纯精神上的美德就值得为之奋斗,那么,对必然性(即支配着自然和人类生活的规律)的研究——借助于这种研究,人们在艺术、科学和社会生活组织方面取得了闻所未闻的成就——究竟有多少价值呢?

放弃追求世俗的目标,可以导致(社会)解体和新的野蛮。但即使如此,是否还会发生更坏的事情呢? 在柏拉图和亚里士

多德之间,或这两位思想家之一同诡辩派、伊壁鸠鲁派以及第四世纪和其后的其他希腊学派之间,无论有什么不同,他们以及他们的门徒,欧洲的理性主义者和近代的经验主义者都同意,不为表象所蒙蔽,用心智去研究实在,便能揭示人们所追求的正确目的——这可以使人们获得自由、幸福、力量和理性。

有些人认为,存在着一个适用于所有环境的所有人的惟一目的,或者存在着适用于不同种类或处在不同历史环境中的人的不同目的。客观主义者和普遍主义者受到相对主义者和主观主义者的反对,形而上学家受到经验主义者的反对,有神论者受到无神论者的反对。在道德问题上存在着深刻的分歧,但是这些思想家,甚至包括怀疑论者,没有一人主张,可能存在着一些同等的、相互之间不可调和的终极目的,即一切事物仅仅据此即可获得理由的目的;也没有人主张,或许根本就不存在一个人们可据以在这些目的之间进行理性选择的惟一而无所不及的标准。

这当然是个令人深感不安的结论。它所造成的结果是,如果人们希望始终如一地生活和行动,对他们所追求的目标有所理解,他们就必须审视自己的道德价值。假如他们发现自己不得不在两种毫无共同语言的体系之间进行选择,在没有一个一 69 贯正确的衡量尺度——它保证某种生活方式较其他一切方式更优越,并且可以用来证明它能够使所有理性的人感到满足——帮助的情况下进行选择,那该怎么办呢?马基雅维利的阐述中所蕴含的,是否就是这个扰乱着人们的道德意识、死死纠缠住他们的思绪不放的可怕真理呢?

马基雅维利本人没有这样的提示。对他来说,既无问题,也无烦恼。他没有表现出怀疑主义或相对主义的迹象,他选择了自己的立场,对于这一选择所忽视或轻蔑的价值,他根本不感兴

趣。他的价值尺度与传统道德之间的冲突，显然没有（请克罗齐和那些称他是“苦恼的”人文主义者的人原谅我吧）使马基雅维利本人忧虑不安。它仅仅惊扰了他的后人，他们一方面不打算放弃自己的道德价值（基督教的或人文主义的）和作为其组成部分的全部思想行为方式，另一方面，对于马基雅维利对政治事实的大多数分析，以及与此相伴随的、体现在他十分精彩和信心十足地勾画出的社会结构之中的（主要是罗马异教的）价值和观点，他们也不想否认其正确性。

无论什么时候，如果有位思想家，不管他距离我们的时代和文化多么遥远，依然能够煽起激情、义愤或任何形式的激烈争论，一般而言那必定是因为他所鼓吹的论点，颠覆了某些根深蒂固的 idée reçue（成见），而那些打算抱着旧信念不放的人又发现，对这种论点很难或不可能置之不理或把它驳倒。柏拉图、霍布斯、卢梭和马克思都属于这种情况。

我乐于这样主张，人们要不顾一切地去化解他的言论，把他打扮成一个玩世不恭的人，因此也是个浅薄的强权政治的维护者，或者是一个恶魔，或者是一个在极少发生的非常危难的情况下应运而生的爱国者，或者不过是个投机家，或者是个恼怒的官场失意者，或者仅仅是个我们早有所知但不愿说出的真理的传达者，再或者，是个将普遍接受的古代政治原则转化成经验语言的启蒙家，或者是个含蓄的共和主义讽刺作家（尤维纳利斯的后裔，或奥威尔的先驱），或者是个冷冰冰的唯科学论者，一个摆脱了道德含义的政治专家，或者是个以如今已过时的风格做事的文艺复兴时期典型的政论家，或者任何他已获得或有待获得的其他无数角色。多少年来要为这种现象负责的，是马基雅维利让两种观点——所谓两个不可调和的道德世界——在他的读者头脑中并列，以及由此产生的冲击和剧烈的道德不安。

70

或许马基雅维利多少具备某些上述品质，但是一味强调其中之一，认为那就是他的本质，他的"真实"性格，在我看来却是出自不愿意面对——下面还要讨论——一个马基雅维利在无意之间，几乎是偶然揭示出的、令人不舒服的真理，即并非所有的终极价值都必然是相互协调的：一旦获得便有可能建立起完美社会的惟一终极方案——要想达到这样一种认识，不但存在着物质上的障碍，而且有理论上的障碍。

三

如果这样的方案即使从原则上说也根本不能成立，那么所有的政治和道德问题都会随之发生变化。这不是政治和伦理的分离，而是一项发现：有可能存在着不止一种价值体系，这些体系没有可以使人们从中做出合理选择的共同标准。这不是拒绝基督教而赞成异教(尽管马基雅维利明确偏爱后者)，也不是拒绝异教而赞成基督教(至少就其历史形式而言，他认为基督教同正常人的基本需要是不协调的)，而是将它们并列在那里，并暗示人们做出选择：或者是美好而有德性的私生活，或者是一种美好而成功的社会存在，但不能两者兼得。

马基雅维利(和尼采一样)常常有乐于撕去虚伪的面具、粗暴地揭露实情之类的作为，但他所揭露的，并不是人们的阳奉阴违(虽然他无疑也揭示了这种现象)，而是他们对两种理想可以和谐并存的假定，甚至假定它们是一种理想，并且不允许这样的假定受到质疑；他们的实际行为显示出，他们对糟糕的信仰(如存在主义者说的那样；或者用马克思主义的术语，"虚假的意识")有负疚感。马基雅维利不仅把官方道德——日常生活的虚

伪装饰——而且把居于西方哲学传统中心地位的基础之一，即相信所有真正的价值归根到底是和谐的，一概称之为欺骗。他本人并没有悲痛欲绝。他做出了自己的选择，他全然未感到忧虑，当然也几乎没有意识到，他正在同西方的传统道德分道扬71 镳。

但是，因为他的作品而变得充满吸引力——即使他本人并不如此认为，至少此后几百年的其他人如此认为——的问题是，我们有什么理由假定，正义和仁慈、谦卑和才智、幸福和知识、荣耀和自由、壮丽和圣洁，它们总是相互一致，或总能和谐共存呢？诗学中的正义，之所以有这样的称呼，通常不是因为它出现在平庸的日常生活之中，而是它从不在那儿露面，在那儿起作用的是另一种十分不同的正义："统治国家和人民的方式，完全不同于统治个人的方式。"因此，无论从中世纪还是自由主义意义上所说的不可侵犯的权利，又从何说起呢？聪明人必须从自己脑子里清除幻想，也应当努力将它们从别人的脑子里清除，如果他们太顽固，那他至少应像帕累托和陀思妥耶夫斯基的大审判官所建议的那样，将他们作为有生存能力的社会的手段加以利用。

"世界历史的进程是在美德、罪恶和正义之外"，黑格尔如是说。如果你用"治理良好的祖国"取代"历史的进程"，把黑格尔的美德按基督教徒或普通人所理解的含义进行解释，那么马基雅维利便是这种学说最早的倡导者之一。如同所有伟大的创新者一样，他并非没有前辈。但是像帕尔米耶利和蓬塔诺，甚至卡涅阿德斯和恩皮利库斯这些人的名字，几乎没有在欧洲思想上留下印记。

克罗齐曾正确主张，马基雅维利并非不偏不倚，亦非玩世不恭或不负责任，他的爱国主义，他的共和主义，他的奉献精神，都是无可怀疑的。他为自己的信念而痛苦。他不断思考着佛罗伦

萨和意大利,思考着如何拯救它们。然而,无论是他的性格,还是他的戏剧,他的诗文,他的史学,他的外交或政治活动,皆非使他名声大噪的原因。[19] 这件事也不能归因于他的心理学或社会学的想像力。他的心理学常常过于原始;他很难同意有可能存在着持续而真诚的利他主义;他拒绝考虑这样一些人的动机:他们准备反抗巨大的不测,他们无视必然性,打算为毫无希望的事业送命。 72

对于各种否认现世的态度和脱离经验观察的绝对原则,他有着异常强烈的不信任——其激烈程度近乎浪漫。伟大的君王把人作为工具巧加利用这样的景象,使他陶醉不已。他以为不同的社会必定总是相互征伐,因为它们各有所图。他将历史看作一场无休止的割喉咙竞赛,理性的人在这一过程中所能设定的惟一目标,就是取得其同代人和后来者眼中的成功。他将幻想拉回地面,但是正像穆勒抱怨边沁时所说的,他以为那就足够了。他几乎不允许人们有少许理想的冲动。他没有历史感,亦鲜有经济学意识。他对即将使政治和社会生活,尤其是战争艺术发生变化的技术进步,没有丝毫察觉。他不理解个人、社会或文化如何自我发展。像霍布斯一样,他以为自我保护的要求或

---

[19] 在我看来,他最优秀的喜剧《曼陀罗花》中的道德观,同其政治论说中的道德观是相近的:剧中人的伦理信条,同他们为获得各自不同目的的所作所为迥然不同:最后他们几乎全都如愿以偿。如果加利马可抵挡住了诱惑,或他勾引的女人深受良心责备,或弗拉·提莫泰奥努力按照教父和学者的信条——对此他能说得头头是道——行事,这一切便都不会发生。但一切都变得十分如意,尽管从公认的道德观看并非如此。如果这个剧本鞭挞伪善和愚蠢,其立场也不是出自美德,而是率直的享乐主义。加利马可是个私生活中的君主,他通过正确使用阴谋诡计和玩弄手段,成功地创造并维护了自己的世界。他是命运勇敢的挑战者,等等——这样的观点并非没有道理。关于这方面的论述,见 Henry Paolucci, Introduction to Mandragola(波鲁齐:《曼陀罗花》导言),New York, 1957。

动机会自动地压倒其他一切。

他告诫人们千万莫做傻瓜:当遵循某项原则会给你带来毁灭时,仍然这样做就是荒谬的,至少用现世的标准来评判是如此。他怀着敬意提到了其他一些标准,不过他对它们不感兴趣:接受这些标准的人,不太可能创造出任何使自己名垂青史的业绩。他笔下的罗马人,并不比他的优秀喜剧中那些程式化的人物更真实。他的人物如此缺乏内心生活,缺乏合作或社会团结的能力,就像霍布斯那些清一色的生物一样,很难明白他们如何能够培养出足够的相互信任,以建立一个持久的社会整体,即便他们是处在慎加管束的暴力的永久笼罩之下。

几乎谁也不会否认,马基雅维利的著作,尤其是《君主论》,比任何其他政治学文献更深刻而持久地使人类感到羞耻。这其中的原因,让我再说一遍,并不是他发现了政治就是权力游73戏——独立的社会之间及其内部的政治关系涉及到暴力和欺诈的运用,它们与行动者所奉行的原则无关。这种见识同自觉的政治思考一样古老——显然像修昔底德和柏拉图一样古老。引起这种羞耻感的,也不仅仅是他提供的那些在追求或掌握权力上成功的例证。对发生在西尼加格利亚的大屠杀或阿加索克勒斯和奥利韦罗的行为所做的描述,其可怕程度与塔西佗或圭恰尔迪尼的著作中的故事也没有多少差别。恶行反得好报的说法,在西方史学中并无新意可谈。

也不是他那些使他的读者深感不安的采取无情手段的建议:亚里士多德在很久之前便同意,有可能出现非常情况,原则和规定不能被严格地应用于一切情况;他在《政治学》中给统治者的劝告有着足够现实的头脑。西塞罗明白,严峻的形势要求非常措施——ratio publicae utilitatis, ratio status(公共利益的理由,形势的理由),对此中世纪的思想也不陌生。"必然性不承认

法律"是一种托马斯主义的感情;道维尔涅的皮埃尔也有许多这样的言论。哈灵顿在下一个世纪说过这样的话,休谟则赞扬过他。

这样的看法并不是由这些思想家,或任何其他思想家首创的。马基雅维利既不是 raison d'état 这一概念的原创者,也没有对其大加利用。他强调意志、勇气和机敏,不惜牺牲以冷静的 ragione(理性)制定的规则,而他在佛罗伦萨的同事,大概是奥利塞拉里学派的人,都会有这样的诉求。当阿尔贝蒂称命运只欺压弱者和穷人时,他也属于这样的人;还有当时的诗人;皮科也以自己的方式说着同样的话,他向有能力的人发出的伟大呼吁是:你与天使不同,能够将自己改造成任何形状——这一热情的形象处于北方和地中海地区欧洲人文主义的中心。

像人们常说的那样,更具原创性的是马基雅维利把政治行为当做一个独立的研究领域,使它脱离了在他之前(甚至马西里奥)和之后作为讨论这个题目之依据的神学世界。但是,他的世俗观念,无论在当时显得多么粗鲁,却不是使伏尔泰和边沁的同代人或其后继者感到烦恼的原因。让他们吃惊的是别的事情。

马基雅维利的主要贡献,让我再重复一遍,是他揭示出一种无法解决的困境,他在后来者的道路上竖起了一块永恒的问题之碑。这来自他实事求是地认识到,各种目标同样终极,同样神圣,它们相互之间可能发生冲突,整个价值体系可能相忤,且没有合理仲裁的可能,不但在非常情况下——反常现象、事故或错误造成的结果,例如安提戈涅和克里昂的挫折,或特里斯坦的故事——如此,而且(这可以算是新的见识)是人类正常环境的一部分。 74

对于将这种冲突视为少见的、反常的和灾难性的人,这种有待做出的选择必定是个痛苦的经历,作为理性的人,他不能对此

有所准备(因为没有原则可供采用)。但是对于马基雅维利,至少就《君主论》、《论李维前十书》和《曼陀罗花》而言,并无苦恼可言。该选择就要选择,因为他知道自己需要什么,也打算为此付出代价。有人选择古典文明而不是底比斯的沙漠,选择罗马而不是耶路撒冷,他不管神父们说什么,因为这就是他的天性,因为——他不是不言自明的存在主义者或浪漫的个人主义者——无论何时何地,一般人都是如此。如果另一些人喜欢离群索居或以身殉道,他只会耸耸肩膀而已。这样的人不是为他而生。他对他们无话可说,也不想向他们证明什么。使他以及他的赞同者感到重要的事情仅仅是,不能允许这些人插手政治、教育或任何人类生活中关系重大的事务,他们的观点使他们不适合承担这样的任务。

我的意思不是说,马基雅维利曾明确宣布,存在着多元主义,或必须从中做出自觉选择的价值二元论。但是从他对自己所褒贬的行为做的对比中,就会产生出这样的认识。他似乎理所当然地认为,古典时代的公民美德显然更为优越,所以他对基督教的价值和传统的道德观置之不理,而对于基督教受到的误

75 解,他只说过寥寥几句轻蔑或辩解的话,或是加以轻描淡写。[19]

---

[19] 例如上引《论李维前十书》中的那段话,或当他说"我相信最大的善事,最能取悦于上帝的事,就是一个人为自己的城邦所做的事。"我得感谢吉尔莫尔(Myron Gilmore)为我指出了这句话,见 *A Discourse on Remodelling the Government of Florence* (《论佛罗伦萨政府的重建》)(出处见39页注45, vol. 1, pp. 113—4)。这样的情感在马基雅维利的著作中并不是独一无二的。但是,姑不论他想奉承利奥十世,或一切作家都易于受到自己那个时代陈词滥调的影响,我们是否可以猜想,他是想让我们认为,当马其顿的腓力采用了甚至使马基雅维利也感到羞耻的方式(据说那是不可避免的)移民时,这位腓力的所为,假如是有利于马其顿的善行,便也会取悦于上帝,相反,巴格利奥尼未能杀死教皇和库里亚,则会使上帝感到不快吗?至少可以说,这样的上帝观同《新约全书》中的观点相去甚远。城邦的需要会自然而然地同全能上帝的意志相吻合吗?那些打算怀疑这一论点的人,是否有成为异端的危险呢?

这更使那些不赞成他的人感到担心或恼火，因为这是在触犯他们的信念，似乎又没有意识到自己是在这样做——建议邪恶的勾当，把它当做显然最为明智、只有傻瓜或幻想家才会拒绝的事情。

如果马基雅维利的信念为真，它便瓦解了西方思想的一个重要假设：不管过去还是未来，今生还是来世，在教堂里还是实验室里，在形而上学家的思辨中还是在社会科学家的发现中，或在那些单纯的好人尚未腐败的心中，对于人应当如何生活这个问题，总可以找到最后的答案。如果这是错误的（如果能给这个问题找出不止一个正确的答案，那它也是错误的），则惟一真实的、客观而普遍的人类理想这种观念便崩溃了。对它的追求不但成了乌托邦行为，而且在理论上也不能自圆其说。

相信大家一定明白，这是人们——信徒或无神论者，经验主义者或先验论者，即在相互对立的假定中成长起来的人——多么不愿而对的局面。在一元论的宗教、道德、社会或政治制度中长大的人，遭到的颠覆莫过于此。这就是梅尼克所说的那把利剑，马基雅维利用它造成了一个永难愈合的创伤；甚或菲利克斯·吉尔伯特也是正确的，他认为马基雅维利本人并没有承受这一创伤，因为他始终是一元论者，只不过他是个异教徒的一元论

然而，如果假定他相信上帝和凯撒的要求完全一致，这会使他的中心论点变得荒诞不经。当然这也不会证明他缺少所有的基督教感情：他在生命的最后一年写下的《悔过书》（*Esortazione alla penitenza*，如果它不是后人伪造），如里多尔弗和阿尔德里西奥所相信的那样，有可能完全是出于真诚；卡波尼（Capponi）或许夸大了"他将宗教从心中驱逐出去"的程度，尽管"他的思想中宗教并未完全绝迹"。关键在于，这样的心情在他的政治文章中是极为罕见的，而我们所关心的仅仅是这些文章。前引普莱佐利尼的文章（见 50 页注 69）对此做过十分有意思的讨论，他将这种态度追溯至奥古斯丁，并隐约批驳了克罗齐的观点。马基雅维利有时也会表现得过于马基雅维利主义。

者。

毫无疑问，马基雅维利有大量混淆和夸张的过失。他混淆了两个十分不同的命题，一个是终极理想可能相互矛盾的命题，另一个是更为传统的人类理想——建立在自然法、博爱和人性善观念上的理想——不可能实现，因此以这种矛盾的假定做为行动指南的人是傻瓜，有时甚至是危险人物的命题；他将这个令人怀疑的命题归于古代，并且相信这已由历史所证实。第一种主张动摇了对获得或至少是建立最后答案的可能性抱有信心的所有学说；第二种主张属于经验主义的，常识性的，不是不证自明的。这两个命题在任何情况下都不相同，或是没有逻辑上的关系。

·76

他还有更粗野的夸张：伯里克利的希腊或旧共和国时期的罗马这些被理想化了的类型，同基督教王国（假如这是可设想的）的理想公民可能是不相容的，但是在实践中——尤其是在历史中（我们这位作者不是从中寻找证据，就是寻找说明）——很难找到纯粹类型：那里只有不易分类的混合体、合成物、折衷，以及普通的生活形态，但是无论基督教徒、自由派的人道主义者还是马基雅维利，都不会为自己的信仰所迫而否认它们，那是无需克服多少智力困难就可设想的事情。不过，对一个完整的文明中的核心假设发动攻击并造成持久的破坏，毕竟是第一流的成就。

马基雅维利并不同意这种二元论。他仅仅是想当然地认为，罗马的古代美德要比教会所教诲的基督教生活更为优越（这也许会激怒那些不同意的人）。关于基督教本可以成为什么样子，他也说过几句不无道理的话，但并不期待它会改变自己的实际特点。他在这里避开了一个重要问题。如果有人相信基督教的道德，认为基督教的王国就是它的体现，同时又大体接受马基

雅维利的政治和心理分析的正确性，并且不拒绝罗马的世俗遗产，对于处在这种困境中的人，如果马基雅维利是正确的，他就会面对一个不但没有解决，而且也无法解决的难题。这是个戈尔地雅斯结。按范尼尼和莱布尼茨的说法，这是《君主论》作者系成的死结，一个只能斩断而无法解开的死结。[⑩]于是有了稀释他的理论，或将其解释得锋芒全无的努力。

在马基雅维利之后，怀疑的态度传染了所有的一元论学说。确切地感到在什么地方有一座隐藏的宝库——治疗我们疾病的 77 最后方案，并且必定有一条道路把我们带到那里（因为从原则上说，它一定是可发现的），或者换个表述方式，认为构成我们的信仰和习惯的碎片就像是拼图游戏中的全部拼板，从原则上说总能够（因为它有一种事先的安排）得到解决，所以，我们至今没有发现让一切归于和谐的解决之道，只不过是因为我们缺乏技巧、愚蠢或运气不佳——西方政治思想中的这一信念被严重动摇了。在一个寻求确定性的时代，这是否足以说明那些无休止的、今天更甚于以往的努力，要对《君主论》和《论李维前十书》做出解释，或是将它们解释得无足轻重？

这属于消极的方面。还有一个积极的方面，它可能会使马基雅维利感到惊奇或不快。如果只有一种理想是真正的目标，那么人们似乎总会认为，为实现这一终极目标，无论要求什么手段都不算太难，无论付出什么代价都不算太高。这样的确定性，是狂热、强制和迫害行为的伟大理由之一。假如所有的价值并非相互和谐一致，并且必须在没有更好的理由的情况下，仅仅因

---

⑩ 普莱佐利尼的引文，前引书（见29页注2），英文版，p. 222—3。〔戈尔地雅斯结（Gordian knot）：据希腊神话，开此结者可为王，后被亚历山大以剑斩断。——译注〕

每一个价值本身而做出选择，假如我们选择它就是因为它本身，而不是因为它能够被证明是一个惟一的序列中比其它价值更高的价值；假如我们选择生活方式，只是因为相信它，因为我们将它视为理所当然，或者我们基于评价发现，自己在道德上不打算以任何其他方式生活（虽然别人有不同选择）；假如理性和算计只能用于手段或次要的目标，而绝不适用于终极目标——由此浮现出的场景，同既定的、人只有一种良好目标的古老原则形成的景象，便是不同的。

如果消除困惑的方案只有一种，那么惟一的问题首先是如何去发现它，最后是如何利用劝说或强迫的方式让别人服从这一方案。但是，如果情况不是这样（马基雅维利对照了两种生活方式，但除了狂热的一元论者的看法之外，可以并且显然有不止两种），便为经验主义、多元主义、宽容和妥协敞开了大门。历史地看，宽容的产生，是由于认识到同样固执的信仰不可调和，并且哪一方也无法完全战胜另一方。希望生存的人认识到，他们必须宽容错误。他们逐渐明白了多样性的好处，从而对人类事务死板的解决方式产生了怀疑。

78 但是，在实践中接受一件事，同理性地论证它并不是一回事。马基雅维利的“无耻的”文章开启了后一个过程。这是个重要的转折点，其思想后果虽然完全不是它的始作俑者有意而为，然而由于一种历史命运的嘲讽（有些人称之为辩证法），成了自由主义的基础，而对于这种自由主义，马基雅维利定会指责它软弱和毫无个性，缺乏一心追求权力的精神，缺乏光彩，缺乏组织和美德，以及缺乏力量对任性的人们加以管束，消除他们的巨大差距，使他们成为一个朝气蓬勃的整体。但是不管他本人有什么看法，他是多元主义的创始人，也是——对他来说——危险地接受了宽容精神的人物之一。

他希望通过打破原有的统一,使人们逐渐了解对公共生活和私生活中(因为这两者显然不能总是真正自立门户)不可调和的可能性做出痛苦选择的必要。单凭这道难题自面世以来再没有让人安宁(至今仍未解决,但我们已学会了如何与它共存)这一点,便可以说他的成就是第一流的。人们在实践中无疑时常经历到马基雅维利做了明确表达的冲突。他使这一冲突的表述从模棱两可的语言转变成了老生常谈。

梅尼克所说的利剑并没有失去锋芒:伤口迄未愈合。了解到最坏的事情,并不总是意味着也可以从其后果中解脱。大概最好还是视而不见。马基雅维利强迫我们去注意的,正是这个痛苦的真理,他这样做,不是用清晰的表述,而是采用了更有效的方式,把很少受到批判的传统道德贬入乌托邦的王国。无论如何,这就是我希望说明的问题。在这个领域里已经存在着不下二十种解释,再增加一种或许算不上无礼。往最坏处说,它也可算是在解决一个已有四百余年历史的问题上所做的一次尝试,这个问题就是克罗齐临终时所说的,"Una questione che forse non si chiuderà mai: la questione del Machiavelli(一个或许永远无法了结的问题:马基雅维利问题)"[110]。 79

[110] *Quaderni della 'Critica'*(《"批评"笔记》) 5 No 14 (July 1949), 1—9。

科学与人文学科的分离

一

我的话题是自然科学和人文学科的关系：更具体地说，是它们之间日益加剧的对立，尤其是这样一个时刻，在我看来，它们之间酝酿已久的严重分离，此时成了一件有目共睹的事情。这并不是"两种文化"的分离：人类历史上有许多文化，它们的多样性，同自然科学和人文学科之间的差异没有或几乎没有关系。把人类探索的这两大领域称为文化有何含义，我曾试图加以领会，却是毫无结果。不过，它们好像确实与多少有些不同的问题联系着，曾在或仍在这些领域里工作的人，追求着不同的目标和方法——这在十八世纪变得十分明显，不管它是不是一件好事。

我以今天许多杰出的科学家仍然赞成的一个传统作为起点，即这样一些人的传统，他们相信在人类的全部知识领域里，持续的进步是可能的；在这个领域里，方法和目标归根到底是或应当是一致的；进步的道路经常——也许常常是出于好的动机——受到无知、幻想、偏见、迷信和其他非理性因素的阻碍；今天我们已经达到了这样一个阶段，自然科学的成就使人们有可能从惟一的一套严密原理或原则中推导出它们的结构，只要正确运用这些原理，就有可能在揭示自然的奥秘上取得无限的进

步。

这种态度与西方思想的一个核心传统一致，它至少可以追溯到柏拉图。在我看来，它建立在至少三个基本假设之上：(1)凡是真正的问题，都有一个正确的答案，而且只有一个：所有其他答案都是错误的。不然的话，这个问题便不是个真正的问 80 题——其中必有混乱之处。这种被近代经验主义哲学家做了明确阐述的立场，也得到了他们的神学和形而上学前辈同样坚定的赞同，虽然前者曾对这些人发动了一场漫长而毫不妥协的战争。(2)给一切真正的问题提供正确答案的方法，从性质上说是理性主义的。也就是说，它在所有不同领域中具有一致性，即使不是在具体的应用中，从本质上说也是如此。(3)这些解答，不管是否已被发现，有着普遍、永恒和一成不变的正确性：不管是在什么时间、地点或人群中，都是正确的，就像昔日对自然法的定义一样，它们 quod semper, quod ubique, quod ab omnibus(不分时间、无所不在、普遍适用)。

在这个传统中，对于到何处寻求答案，当然存在着不同的观点：有些人认为，只有那些在柏拉图的辩证方法或亚里士多德更为经验主义的研究模式，或不同的智者学派的方法，或自认为是苏格拉底后代的思想家的方法上训练有素的专家，才能够发现它们。也有些人认为，灵魂纯洁无瑕的人更容易得到这些真理，因为他们的理解力尚未被深奥的哲学、复杂的文明或破坏性的社会制度所败坏，例如卢梭和托尔斯泰就持这种观点。有些人相信——尤其在十七世纪——获得先验真理惟一正确的道路，就是建立在理性眼光上的系统方法(数学推理为此提供了完美的事例)；有些人把自己的信念建立在可由受到控制的观察和试验证实或证伪的假设上；还有些人则更乐于依靠在他们看来似乎显而易见的常识——le bon sens(良知)，它可通过仔细的观

察、试验和科学方法得到加强，但并不能被科学所取代；人们还指出了其他的求真之路。所有这类思想家的共同特点是，他们都相信只有一种或一组正确的方法：凡是不能由此来回答的，就是根本无法回答的。这种立场的含义是，世界是个能够用理性的方法加以描述和解释的单一体系；它的实际逻辑结论是，如果想对人类的生活加以组织，不留下任何混乱或不受控制的自然和机遇的作用，那就只能根据这种原理和定律加以组织。

难怪这种观点在自然科学大获全胜的时刻最为强大，最有81 影响。这是人类的头脑所取得的一个重要成就，即使不是惟一重要的成就，尤其是在十七世纪的西欧。从笛卡尔和培根到伽利略和牛顿的追随者，从伏尔泰和百科全书派到圣西门、孔德和巴克尔，直到我们这个世纪的威尔斯、贝尔纳、斯金纳和维也纳实证主义者，他们都怀有这种涵盖所有自然和人文科学的一个统一体系的理想，这就是近代启蒙运动的纲领。它在我们这个世界的社会、法律和技术制度中发挥着决定性的作用。这或许迟早会在一些人中激起反动，这些人觉得，理性与科学的建构，一个惟一的无所不包的体系的建构，不管它声称解释的是事物的性质，还是据此进一步指出人们应当如何以及应当相信什么，总是有其局限性的。它阻碍了他们自己的世界观，桎梏着他们的想像、感情或意志，妨碍了精神或政治自由。

出现这种现象，这也不是第一次了：希腊时代雅典的各个哲学学派，就引起过追求和表现人类精神中非理性因素的神密崇拜和其他一些类型的神秘学说，以及感情主义的显著增加。出现过基督教对巨大而严密的法律体系的伟大反叛，不管它是罗马人的还是犹太人的；也有过中世纪针对经院主义陋习和教会权威的唯信仰论者(antinomian)的反叛。从清洁派到再洗礼派这类运动，都足以证明这一点；宗教改革之前和之后，都有强大

的神秘主义和非理性主义思潮的兴起。我不打算谈论这方面更晚近的表现了——德国的"狂飚突进"运动、十九世纪早期的浪漫主义、卡莱尔、克尔凯郭尔和尼采的思想，以及现代左右两派广泛的非理性主义。

不过，我所要讨论的并不是这些事情，而是对要求以新科学方法支配人类知识全部领域的整个主张进行的严厉攻击，不管它采取的是形而上学——先验的——还是经验主义—或然论的形式。这种攻击，无论它的理由是心理学的还是社会的（我倾向于认为，它至少要部分归因于人文学者，尤其是其中那些内省的、反物质主义的基督教徒，对自然科学咄咄逼人的全面征服做出的反应），其本身是建立在一种理性主义的论点之上，从而导致了自然科学和人文学科——Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft（自然科学和精神科学）——的分离，直到今天，这一分离一直是个关键且聚讼纷纭的难题。 82

大家都知道，自然科学在十七世纪的巨大胜利，使科学方法的鼓吹者名声大振。当时伟大的解放者是笛卡尔和培根，他们把对传统、信仰、教条或教义的反对，带入每一个知识和意见领域，其手段则是文艺复兴和更早时代所使用的那些武器。虽然许多人谨慎地避免公开触犯基督教信仰，但是这一运动的普遍要求是把一切事物都带到理性的审判台上：意大利的人文学者和法国的新教改革家们，对法理学家和僧侣据以确立其主张的对文本的粗俗的伪造和错误解释，进行了揭露。诉诸《圣经》、亚里士多德或罗马法的权威的做法，遇到了建立在学术和批判方法基础上的大量严格论证的驳斥。笛卡尔把这些方法加以系统化的努力——尤其他最为人熟知的《方法论》和《沉思录》这两本著作——开辟了一个新时代。斯宾诺莎的《论思维之改进》，他在伦理学中的准几何学方法，他的政治学著作以及批判《旧约全

书》时严格的理性主义假设和逻辑方法，把战火进一步烧到了敌人的军营之中。培根和斯宾诺莎各自以不同的方式，想把达到明晰的理性思维之路上的障碍清除掉。培根揭示了他认为造成迷惑的主要根源："部落"、"洞穴"、"市场"和"舞台"的"假象"——在他看来，对感官证据不加批判地接受，以及个人嗜好、对词语的错误理解、哲学家的奇思怪想所造成的混乱等等，都有这样的效果。斯宾诺莎强调感情在掩盖理性并导致无根据的害怕和仇恨、从而导致破坏性实践上达到的程度；从瓦拉到洛克和贝克莱，经常出现针对滥用语言造成的幻觉和混乱所提出的警告和事例。

即使不是普遍如此，这种新哲学总的倾向是，它宣称能够从人类头脑中清除各种教条、偏见和虚伪，清除有组织的蒙昧和经院派学者的亚里士多德废话，从而使人们终于能够看到自然的完美对称及其各种因素的和谐，可以用一种逻辑上正确的语言，

83 对它们进行描述、分析和呈现。莱布尼茨似乎不但相信有可能建立一种逻辑上完美的语言，它反映着现实的结构，而且相信有某种普遍性的发现的科学。他的观点传播到了哲学或科学范围之外——当然，理论知识依然被视为一个不可分割的领域。对哲学、科学、文学批评、神学之间的边界，并未做出明确的划分。既有入侵，也有反入侵；语法、修辞、法理学和哲学，都会侵入到历史学问和自然知识的领地，反过来也会受到它们的进攻。这种新的理性主义也波及艺术创作。英国的皇家学会正式规定，反对使用隐喻和其他修辞形式，要求语言明白易懂和精确。在法国，这时流行着避免隐喻、修饰和有高度感情色彩的文字的风气，例如在主导欧洲舞台的作家拉辛、莫里哀的剧本和拉·封丹或布瓦洛的诗歌中。因为人们认为这种华而不实的文风盛行于意大利，于是意大利文学在法国便自然而然地受到风格不纯的指责。这种

新方法试图消灭一切无法用系统的理性主义方法加以证明的事情，尤其是形而上学家、神秘主义者和诗人的虚构。神话和传奇，除了是原始的野蛮社会在其早期无依无靠的幼稚时代用来骗人的谬论，还能是什么呢？它们充其量是对真实的事件和人物所做的想像或歪曲性的说明。甚至天主教会也受到了这种科学风气的影响，波朗德派和莫尔会士（Bollandists and Maurists）所从事的伟大档案工作，就是在一种准科学精神中完成的。[①]

十分自然，史学成了这场新科学运动的所谓实证主义性质最早的牺牲品之一。对历史之可靠性的怀疑主义并不新鲜：普鲁塔克就曾把无知和幻觉以及恶毒的杜撰归因于希罗多德；那些更喜欢确定性而不是推测的人，不断对描述性史学发出这样的指责。例如在十六世纪，大概是由于宗教战争中不同教派动员的结果，兴起了一种怀疑主义和怀疑精神：1531年，康纳留・ 84 阿格里帕谈到了史家的粗心和自相矛盾，他们为掩盖自己的无知，或弥补因为没有证据而引起的知识缺陷，所做的那些杜撰；他谈到把历史主要角色的性格加以理想化的荒谬；他谈到因史家的感情——各种向往、爱恨、讨好庇护人的愿望、爱国动机、民族自豪感——而对事实的歪曲；普鲁塔克把希腊人和罗马人加以比较，赞扬前者，他那个时代的论战作家吹捧高卢人的美德胜过法兰克人，或是相反。在这种条件下，怎么会出现真理？在十六世纪结束之际，帕特里齐本着同样的精神宣布，一切历史最终都取决于目击者的证据，并且认为当时的人有可能身处纠纷之中，因此很可能成为当事人；而那些因其中立和局外人的身份能

① 费舍曾正确指出，修道院的解散留下了大量过去无法利用的文献证据，这要归因于一个事实，即教会为了抵制对其历史主张的攻击，不得不利用历史研究的武器。

够采取客观立场的人，却不太可能看到当事人小心保存下来的证据，因此只能依靠当事人有偏见的记录。

这种怀疑主义随着时间的推移而增长：只举几个例子吧，它是蒙田、沙朗、拉莫特·勒瓦耶的特点，当然也是后来的皮埃尔·培尔的特点。只要史学被当做一门道德学问，它的目的就是惩恶扬善，就是揭示所有时代所有地方的人类本性中不变的特点，它仅仅是通过事例教诲人们的道德哲学和政治哲学，这种史学是否准确也许无关大局。但是，为了真理本身或是因为出现了某种新事物而追求真理的愿望，创造一门先进的新科学——积累知识，使我们的所知超过自己的前辈，并且能够意识到这一点——的愿望，一旦得到肯定，就会让人们认识到，要想做到这一点，这个领域中可敬的实践者就得承认同样的原理和方法的正确性，并且能够相互检验他们的结论，就像物理学或数学或天文学以及所有新科学中过去和现在的情况一样。正是这种新的世界观，使史学主张似乎成了十分令人生疑的知识领域。

许多最有力的攻击来自笛卡尔。他的观点广为人知：真正的科学依靠自明的前提，利用理性的原理，从中可以得出无法驳倒的结论——这就是我们在几何、代数和物理学中所做的事情。而在历史著述中，哪里又有这些公理、转换原则和不可避免的结
85 论？真正的知识进步是对永恒不变的普遍真理的发现：每一代追求真理的人，都是站在前辈的肩上，以别人的终点作为起点，为人类不断增长的知识做出贡献。史学著作，以及一般而言人文学科的领域，显然不属于这种情况。在这块领地上，存在着惟一一座不断增高的科学大厦吗？今天一个学童的几何学知识比毕达哥拉斯的还要多，而我们这个时代最伟大的古典学者所知道古罗马的事情，能比西塞罗的俾女更多吗？他们为她的遗产又增添了多少东西？那么，这些学术劳作又有何用处呢？笛卡

尔似乎是在说，他并不想阻止人们陶醉于这样的消遣——他们也许觉得用这样的方式来打发闲暇时光十分惬意。他说，这比学习譬如说瑞士或下布雷顿的古怪方言，也坏不到哪里去。然而，这却不是关心促进知识成长的人的正业。马勒伯朗士把历史斥为无聊的废话，另一些笛卡尔主义者也同他一唱一和；甚至莱布尼茨，他虽然亲自写过一本大部头的历史著作，对史学的捍卫也流于俗套，认为它只是用来满足对家族或国家起源的好奇心的一种手段，它是一门道德学问。和数学、建立在数学上的哲学以及自然科学和纯粹理性的发现相比，它等而下之，这在有头脑的人眼中肯定是一目了然的事。

当然，这些态度并没有扼杀史学研究。自从十五世纪中叶以来，尤其是通过利用各种古代遗物，治学方法已经大有进步。古迹、法律文献、手稿、硬币、徽章、艺术品和文学作品，建筑物、铭文、民间歌谣和传说，都能用来补充记述不可靠的历史。十六世纪伟大的法学家，比代、阿尔西亚蒂、居雅斯、迪莫林、奥特芒、博杜安及其弟子，以及下个世纪英国的科克和马修·黑尔，低地国家的佛兰克，意大利的德·格列格里奥，瑞典的斯帕尔，都在重建罗马和中世纪法律文本上做过重要的工作。法国的普世教会史学派——帕基耶、勒罗伊、勒卡龙、维尼耶、拉鲍佩里尼埃，当然还有博学的博丹，至少是文化史观念的先驱；[②] 紧随其后的 86

② 像“les saisons et mutations de moeurs d'un peuple”(民族的交替兴衰)、民族的“la complexion et humeur”(性格和气质)、“façons de vivre”(生活样式)、“forme de vivre”(生活形态)，“la police”(文明)“les motifs, les opinions et les pensées de hommes”(各种人类的动机、意见和观念)、“le génie du siècle, des opinions, des moeurs, des idées dominantes”(时代的、观点的、主导观念的起源)、“des passions qui conduisaient les hommes”(支配着人类的各种情绪)，都是十六和十七世纪十分常见的用语。

是十七世纪的那些作家，如圣雷尔修道院长、迪弗雷努瓦、夏尔·索雷尔、达尼埃尔，当然还有布兰维里耶和费奈隆。对文化史的这种早期概述，尤其是对不同社会、时代和文明之间的差别而不是其相似之处的不断增强的意识，是一项后来使史学认识大为改观的新发展。但是，它的鼓吹者也表现出一种更大的嗜好，他们抨击无益的博学，热衷于制定关于史学家应当做什么的纲领，而不是指明完成这些任务的确切方法或亲自这样做。其中不乏元历史学或历史理论，而不是具体的历史著作。进一步说，主宰着这个世纪的科学方法（或"范式"）还包含着一种强烈的含义，即只有可以计算或测量的——从原则上说能够运用数学方法的——事物才是真实的，这大大加强了每个问题只有一个普遍、永恒、不可改变的答案这一古老的信念；在数学、物理学、机械学和天文学中就是或看来就是如此，不久以后，在化学、植物学和动物学等自然科学中也会如此；由此得出的必然结论是，客观真理之最可靠的标准就是合乎逻辑的证明、测量，或至少是与此近似的东西。

斯宾诺莎的政治学说是这种态度的一个很好的例子：他假设，对何为人类的最佳政体这个问题的合理回答，从原则上说是任何人在任何地方、任何环境中都可以发现的。如果过去人们没有发现这些永恒的原理，这只能归因于软弱，或是理性受到了感情的遮蔽，甚至是由于运气不佳：他认为，自己能够提供理性证明的真理，人类在任何时候都能通过理性发现并加以运用，因此人类本可以避免许多罪恶。虽为经验主义者，但同样受一种科学模式支配的霍布斯，也有这样的假设。时间、变化、历史发展的概念，对这种观点不起作用。此外，这些真理一旦被发现，必会增进人类的幸福。因此研究的动机不是好奇，也不是为真理而求真理的愿望，而是十分功利的——通过使人类变得更理

性、更聪明、更公正、更道德和更幸福,以促进人间的美好生活。人类的目标是既定的:它或是来自上帝,或是来自自然。理性在摆脱了各种羁绊之后,将会发现这些目标;找出达到这些目标的正确手段也是必然的。

87

这就是从弗朗西斯·培根到威尔斯和朱利安·赫胥黎以及我们今天众多人的理想,他们相信建立在科学的社会学和心理学理论上的道德和政治安排。在这场运动中,不是从科学本身来说,而是在把它的发现应用于人类生活方面,最著名也是最才华横溢的鼓吹者,是伏尔泰。它的最早和最有力的反对者则是那不勒斯的哲学家维柯。对比一下他们的观点,也许有助于阐明那些造成尖锐分歧的不同态度之间的显著差别。

二

伏尔泰是启蒙运动的核心人物,因为他接受其基本原则,并且运用他的全部智慧和精力、文学才能和挖苦天才,宣传这些原则,给敌人的营垒造成了重创。这些原则是什么?让我再重复一遍这些套话吧:存在着永恒的、无时间性的真理,它在人类活动的所有领域,不管是道德的、政治的、社会的、经济的、科学的还是艺术的领域,都是一样的;认识这些真理只有一种方法,即利用理性,伏尔泰并不把它解释成一种演绎的逻辑或数学方法,因为它太抽象,与日常生活中的事实和需要无关,而是一种良好的直觉,它虽然不会导致绝对确定的知识,却能够获得具有一定程度的真实性或可能性的知识,这对于人类事务,对于公共生活和私人生活,也就足够了。并非很多人都完全具备这种能力,大多数人似乎不可救药地冥顽不灵;但是,少数具备这种能力的人

给人类带来了最美好的时光。过去一切有价值的事物，都属于这些美好的时刻：我们只有从这里才能学会如何使人变得更美好，也就是说，使他们头脑健全、有理性、宽容，或至少不那么粗野、愚顽和残忍；才能学会如何促进正义、美、自由和幸福，消灭充斥于人类大多数历史中的粗野、幻觉、压迫性的法律和统治。

因此，现代史学家的任务一目了然：描述并宣扬高级文化中的这些时刻，把它们与周围的黑暗——充满了信仰、幻觉、顽固和残忍行为的野蛮时代——加以对比。为此，历史学家必须更多地留意“习俗、律法、惯例、商业、金融、农业和人口”，当然还有贸易、产业、殖民活动和情趣的演化。这比说明战争、条约、政治制度、入侵者、公共事务要重要得多，而史学家过去把这些事看得太重了。伏尔泰告诉我们，夏特莱夫人对他说：“对于像我这样的法国女人，知道瑞典的埃格尔继承了哈坤的王位，或奥托曼是奥特古尔的儿子有何用处？”她完全有权这样说：谎称为了启发这位夫人而写的作品（著名的《风俗论》），其目的不是“了解某个野蛮国家的某个没必要记住的王子，在哪一年继承了另一个野蛮国王的王位”。“我希望说明，人类社会是如何产生的，家庭生活是怎么过的，艺术是如何得到培养的，而不是重复那些有关各种灾难和不幸的老俗套……关于人类的邪恶与堕落的那些人所熟知的事例。”他要记录“最开明时代的人类精神”成就，因为只有值得留给子孙后代的事，才是值得提到的事。

历史是点缀着少许绿洲的一片荒漠。西方只有四个伟大的时代，那时人类充分展示了自己的才华，创造了他们能够为之骄傲的文明：亚历山大时代，他把雅典的古典时代也包括其中；奥古斯都时代，他把罗马共和国和罗马帝国算作其中最辉煌的事例；文艺复兴时的佛罗伦萨；法国的路易十四时代。伏尔泰始终认为，它们是精英主义的文明，是由开明的寡头强加给群众的，

因为后者缺少理性和勇气，只想享乐和受人欺骗，所以天然地会被宗教，也就是说，被他视为可憎的迷信所俘获。“惟有政府能够……提升或降低民族的水平。”

当然，基本假设是，这四种伟大的文化追求着归根到底一样的目标：真理与光明在任何地方都是一样的，说它们有无数的形式完全是个错误。但是，把探索局限于欧洲是荒唐的，在近东地区，除了犹太人和基督教徒的野蛮、幻觉和荒谬的信仰外，几乎没有产生过别的东西，无论波舒哀想证明什么，这些人都是真理、进步和宽容的敌人。对开明士大夫统治下的伟大的中华帝国，或印度、迦勒底和世界另一些地区视而不见是荒唐的，由于基督教欧洲荒唐的虚荣心，它们才被排除在历史的轨迹之外。历史的目的是传授有益的真理，不是满足闲情逸趣，为此必须研究人类成就的高峰而不是谷底。史学家不应当像希罗多德那样兜售神话——他就像个给孩子讲故事的老妇人——而是应当在不动声色之中教给我们责任，为此要给子孙后代描绘的，不是某个人的行动，而是最开明时代人类精神的进步。“假如除了奥克苏河或伊克萨特斯河边某个野蛮人继承了另一个野蛮人之外，你再没有别的事情可以告诉我们，你对公众又有何用处？”我们为何要对那个大王继承了这个大王、某个女王又继承了那个大王感兴趣？我们不想知道胖子路易或顽固的路易的生平，甚至不想知道野蛮的莎士比亚和冗长乏味的弥尔顿，我们只想了解伽利略、牛顿、塔索和爱迪生的成就；谁想知道马多肯帕的撒缦伊色？史学家切不可用宗教战争或其他贬低人类的愚行来扰乱读者的心灵，除非是为了证明人类能够堕落到多么卑劣的地步：西班牙菲利普二世或丹麦基督徒的记录，可以作为告诫人们暴君危险的警世故事；或者，假如有人像伏尔泰本人那样，写一本瑞典查理十二世的生动有趣的传记，惟一的目的也是为了向世

89

人指出鲁莽冒险的生活的危险所在。查理五世皇帝为何没有从抓获法王弗朗西斯一世中得到更大的好处,或可靠的财政对英国的伊丽莎白、法国的亨利四世或路易十四有什么价值,或同苏利的政策相比柯尔伯特的指令性经济政策的重要性,了解这些又有何用?作为令人恐怖的事件,假如我们想避免另一次巴托罗缪惨案或另一个克伦威尔,对它们也许有必要详加记载。

他一再说明,史学家的任务是记录可悲地罕见的时期所取得的成就,那时艺术和科学昌盛,自然服从着必然性,人们舒适而快乐。梅尼克正确地称伏尔泰是"启蒙运动的大管家",它的成就的保管者,在光明与黑暗、理性和文明与野蛮和宗教之间、优秀的独裁者统治下的雅典和罗马同耶路撒冷和教皇的罗马之间、叛教者尤里安同拿赞祖斯的格里高利之间进行的竞赛的记分员。但是,我们该如何讲述过去实际发生的事情呢?皮埃尔·培尔不是对具体的事实记录表示严重怀疑、证明了历史证据是多么靠不住和自相矛盾吗?也许如此,但是在伏尔泰看来,重要的不是具体的事实,而是一个时代或文化的一般特征。某个人的行动并不十分重要,再说个人的性格是难以把握的:我们连马萨林的真实性格都说不清楚,对古人怎么能够做到这一点呢?"灵魂、性格、主要动机,所有这些东西都是一团乱麻,无从把握。数百年后任何想理清这团乱麻的人,只会平添更多的混乱。"

90

那么,我们如何发现过去呢?利用天生的理性——"le bon sens"(良知)。"凡是与自然科学、与理性、与人类心灵的天性不一致的事情,就是错误的。"何必为那些野蛮人的胡言乱语和骗子的捏造心烦呢?我们知道各种纪念物都是"历史的谎言","没有一座寺院或修道院,没有一个教会节日,不是起源于愚顽"。所有地方的人心都是一样的;良知足以勘定真理。

"Le bon sens"对伏尔泰大有用处:它使他能够拆穿许多教

会的宣传和幼稚而学究式的愚昧表现。然而它也告诉他,巴比伦和亚述帝国不可能在如此局促的空间内共存;有关寺院中卖淫的记载全是胡说八道;居鲁士和克罗伊斯都是虚构的人物;地米斯托克利不可能死于喝牛血;贝鲁斯和尼努斯(Belus and Ninus)不可能是巴比伦王,因为“us”不是巴比伦人姓名的结尾;薛西斯不可能鞭打赫勒斯邦。大洪水是荒唐的传奇:在山顶上发现的贝壳,不过是香客帽子上的遗物。但是另一方面,他却能轻易相信森林之神萨梯、半人半羊的农牧神、牛首人身的弥诺陶洛斯神、希腊神话中的宙斯、忒修斯、赫拉克勒斯的真实性,或酒神巴克斯的印度之旅;而且他愉快地接受伪造的印度古典作品《埃佐维丹》(Ezour-Veidam)。然而,伏尔泰无疑把正当的史学兴趣扩大到了政治、战争、伟人的范围之外,因为他坚信“有必要描述人们如何旅行、生活、睡觉、穿衣、写字”,描述他们的社会、经济和艺术活动。雅克·柯尔比圣女贞德更重要。他抱怨有机会查阅瑞典国家档案的普芬道夫一点儿也没有告诉我们那个国家的自然资源、它的贫困的原因、它在哥特人入侵罗马帝国中起过什么作用;这些都是新出现的重要需求。伏尔泰谴责欧洲中心论;他概括地谈到了研究社会、经济和文化史的必要性,虽然他本人没有实现自己的计划(他所写的史书读来赏心悦目,但主要是些趣闻逸事——不存在总结既往的真正努力),却激励了他的后人进入更广阔的领域。他同时也贬低史学的历史性,因为他的兴趣主要限于道德、美学和社会:作为一名法国哲人,他既是个道学家,也是个旅行家和专栏作家,而且是个彻头彻尾的新闻记者,尽管他有无可匹敌的才华。他即使作为一名文化史学家——或编年史家——也不承认不同时代和地点的价值的多样性与相对性,或历史的发生学因素:变化与成长的观念与他格格不入。在伏尔泰看来,只有辉煌和黑暗时代之分,黑暗归因于人

91

们的罪恶、愚蠢和不幸。在这方面，他远不如文艺复兴时代他那些前辈有历史眼光。他泛泛地把史学视为积累有因果关系的事实，其目的是向人们说明，在什么条件下，大自然播种在每个人心中的那些核心目标能够得到最好的实现；谁是进步的敌人，如何打垮他们。可见，在决定启蒙运动的整个方向方面，伏尔泰也许是无人能比的；休谟和吉本也被这种精神迷住了。

根据绝对而永恒的价值对全部人类经验进行分类，这种做法受到的反对，最早是来自瑞士和英格兰一些研究古希腊和希伯来文献的批评家和史学家，又渗透进日耳曼，并引起了一场伟大的思想革命，其最有影响的使徒是赫尔德。此后才有了我们今天所理解的史学。但是，我们把后来史学著述中更为科学的分支归功于伏尔泰、丰特奈尔和孟德斯鸠（和人们对他的成见相反，他也相信人类的终极目的有着绝对和永恒的性质，虽然采用的手段和方法可能因地而异）：经济史、科技史、历史社会学、地理学，以及所有使自身的存在维系于统计和量化技巧的历史知识领域。不过，伏尔泰自视为创始人的文明史，说到底是由德国人创立的，而他们把他视为他们所珍视的一切事物的大敌。 92

甚至在瑞士、英国和德国的反启蒙运动之前，就出现了一种研究历史的新观点。从性质上说它是反伏尔泰的，它的作者是个名不见经传的那不勒斯人，几乎可以肯定地说，伏尔泰从未听说过他的名字，就算他有所耳闻，他也会对此人不屑一顾。

三

吉安巴蒂斯塔·维柯，1668 年生于那不勒斯，直到 1744 年去世前，他一直住在这座城市或是它的附近。他默默无闻地度

过了漫长的一生，堪称孤独思想家的楷模。他受到教会僧侣的教育，后来成为那不勒斯大学中一个无足轻重的修辞学教授，在多年撰写铭文颂辞和为富贵显要歌功颂德的传记后，在生命的最后几年他得到了奖赏，受命担任奥地利那不勒斯总督的史官。

他沉迷于人文主义文献、古典作家和古代，尤其是罗马法。他的思想不是分析的或科学的，而是文学的和直觉的。西班牙和奥地利统治下的那不勒斯，并不是新科学运动的先锋；这里虽然也有实验科学家在工作，但教会和宗教裁判所也没闲着。姑不论其他，两西西里王国就像一潭死水，而维柯是个在天性上有着丰富历史想像力的宗教人文主义者，立志要清除经院派形而上学最后残余的伟大科学运动引不起他的共鸣。不过他年轻时也受到新思潮的影响：他阅读卢克莱修，他终生坚持伊壁鸠鲁关于人类从原始的半野兽的起点逐渐演化的观点，虽然他也有基督教信仰。在威力十足的笛卡尔运动的影响下，他最初相信数学是科学中的女皇。但是，他的一些内心想法显然与此不合。1709年他四十岁时，在一篇那不勒斯大学的教授每学年开始时都要做的就职演说中，公开热情地捍卫人文主义教育：人们的思维(ingenia)是由他们所继承的语言——词语和形象——形成的，而语言也相应地形成了他们的表达模式。寻找明白易懂和不偏不倚的风格，像利用枯燥的笛卡尔分析方法教育学生的企图那样，会把他们的想像力剥夺殆尽。维柯维护从文艺复兴时代伟大的人文主义者那儿继承的丰富的意大利传统的"修辞学"，反对受法国理性主义科学影响的现代派的严谨和干瘪。 93

显然，他不断地对两种对立的方法进行沉思，因为在第二年他便得出了一个真正令人吃惊的结论：就像人们历来主张的那样，数学当然是一门导致完全清楚、无可反驳的普遍正确命题的学问。但是它之所以如此，并非像自柏拉图甚至毕达哥拉斯时代

以来的思想家所坚持认为的那样，是因为数学语言是对基本不变的现实结构的反映；它之所以如此，是因为数学不反映任何东西。数学不是人类的发现，而是人的一项创设：从他们所选择的定义和公式出发，数学家利用他们自己或别人制定的规则，能够得出逻辑上的必然结论，因为人为的规则、定义和公式是按他们所做的事情制定的。数学是一种游戏（虽然维柯没有这样称呼它），其中的符号和规则都是人为的；它的变化与含义虽然都很确定，却是以无所描述为代价的——一种受其创造者支配的抽象观念的游戏。一旦把这个体系运用于自然界，例如物理学和力学，虽然能够得出重要的真理，但是由于自然并不是人发明的，它有自身的特点，不像符号那样能够自由地加以操纵，因此结论也就变得不十分清楚，不再是完全可知的了。数学不是支配着实在的规律体系，而是一套规则体系，利用它可以对空间事物的表现进行有益的概括、分析和预测。

这里，维柯利用了至少像圣奥古斯丁一样古老的学院派命题：人们只能充分理解他自己的理智的或诗意的建构，一件艺术品或一项计划，因为是他本人制造了它，所以它与他息息相通：它所包含的一切，是由他的理智或想像创造的。当然，霍布斯在政治体制上也有类似的断言。但是世界——自然——并不是人创造的，它只能是上帝创造的，上帝创造了它，所以能够彻底了解它。数学这项成就看起来如此神奇，恰恰因为它完全是人自己的作品——人所能够获得的最接近于神的产品。文艺复兴时代的一些人也以这种语气谈论过艺术，认为艺术家是处在真实世界之外的一个想像世界的创造者，是 quasi deus（类似于神的人）。艺术家，即创造了这个世界的上帝，能够完全了解它。但是就外部世界而言，却存在着一些看不透的事情：人们可以描述它，可以说明它在不同条件和关系中会怎样运行，可以提出有关

其组成成分——各种物体等等——怎样运行的假设；但是他们无法解释它为何——出于什么理由——会那样，为何要那样运行。只有它的创造者，即上帝，才了解个中底细。人类只是也只能是大自然舞台上演出的那一幕戏的旁观者。人只能够“从内部”知道他们自己制造的东西，仅此而已。在任何知识对象中，人造的因素越大，它与人类的观点相通的程度也就越大；外部自然的成分越多，人类的理解力就越是难以穿透。在人为和自然之间，在建造的和既有的之间，有一道无法逾越的鸿沟。一切知识领域都能根据这个相对可知性的尺度加以划分。

十年后，维柯迈出了关键的一步：在显而易见出自人为的建构——艺术作品、政治结构或法律制度，总之，一切受规则支配的学科——中，存在着一个人能够从内部加以认识的知识领域，即人类的历史，因为它是人创造的。人类历史不仅像外部自然一样，是由各种事物和事件、它们的前因后果（包括被视为自然物的人类机体）所组成，它还讲述人类的活动，讲述人类做了些什么、想过什么、经历过什么的故事，他渴望什么、有什么目标、接受和拒绝什么、有什么感受和想像、他的感情受什么支配。因此它研究各种动机、意图、希望、担忧、爱与恨、嫉妒与野心、对实在的观点和看法；研究个人和群体的观察方式、行动和创造方式。这些活动是我们直接了解的，因为我们就作为行动者而不是旁观者参与其中。因此，从某种意义上说，我们对自己的了解，要多于我们对外部世界的了解；譬如说，当我们研究罗马法或罗马的各种制度时，我们并不是在思考自然物，对它的意图或它有没有意图我们无从知晓。我必须问自己，这些罗马人要干什么，他们渴望什么，他们如何生活和思想，他们打算促进或阻止与别人的什么样的关系。对自然物我们就不能这样问：追问牛群或树木或石头或分子或细胞有何目的是无聊的，我们没有 95

理由假设，它们在追求什么目的；或即使它们在追求目的，我们也无法知道这是什么目的。因为我们并没有创造它们，所以对于它们追求什么目的，或创造它们是为了完成什么任务，我们不可能有上帝那样的“内部”观点。因此，从某种明显的意义上说，至少就性质而言，与我们关于空间物体的运动或状态的知识——这是十七世纪科学取得了辉煌胜利的领域——相比，我们对有意图的行为有着更优越的知识。我们在思考外部世界时模糊不清的东西，在我们思考自身时如果不是一清二楚的话，也要明白得多。可见，把物理学或其他自然科学的原则和定律用于研究精神、意志和感情的世界，是一种错误的自我否定，因为这样做无异于毫无道理地阻止自己获得许多我们能够知道的事情。

如果说，拟人论是错误地把人类的精神和意志赋予了无生命的世界的话，可以说，还有一个世界，即人的世界，恰恰具备这些属性。因此，一门把人纯粹作为自然物体，把他等同于河流、植物或石头的自然科学，是建立在一个严重的谬误上。对于我们自己，我们是具有“内部”眼光的特殊观察者：无视这一点，赞成一种无所不包的统一科学的理想，即存在着惟一的具有普适性的研究方法，这等于以唯物主义教条的名义，执意对能够认识的事物视而不见。我们知晓行为、意图，知晓从事或理解某种事情的努力的意义——我们知道这些事情，是通过直接意识到它们。我们具有自我意识。对别人的目的，我们也能这样说吗？维柯从未告诉我们如何做到这一点，但是他似乎想当然地认为，唯我论是无需反驳的；而且，我们与别人交往，是因为我们能够以某种直接的方式，大体上成功地领会他们的话语、他们的举止、他们的符号的目的和含义。因为假如没有交往，也就没有语言，没有社会，没有人类。可是，即使这适用于当前和活着的人，

它也适用于过去吗？我们能够把握已经死亡和消失的社会中的行动、思想、态度、信仰，不管它是明言的还是暗含的，领会它的思想和感情世界吗？假如能，如何做到这一点呢？维柯对这个 96 问题的回答，大概是他最大胆也最具原创力的思想。

他宣布，有三道大门通向过去：语言、神话和礼仪，即制度化的行为。我们来谈谈隐喻的表达方式。当时的美学理论家（维柯告诉我们）认为，这不过是一种修饰，是诗人使用的夸张的语言形式，是为了以特殊方式取悦或感动我们而有意采取的技巧，或是表达重要真理的巧妙方式。[3] 这取决于这样的假设，以隐喻方式表达的东西，至少从原则上说，也能够用明白易懂的文字表达出来，虽然它或许很乏味，无法给我们带来诗意的语言所能引起的愉悦。然而维柯坚持说，假如你读原始人的句子（他所熟知的拉丁文或希腊文的古代文献，为他提供了大量事例），你很快就能认识到，我们所谓的隐喻式语言，却是这些早期人类自然的表达方式。当我们说自己血液沸腾时，我们也许认为这是表示愤怒的习惯性隐喻，但是在原始人看来，愤怒从字面上就意味着他身上血液沸腾的感觉；当我们说"犁齿"、"河口"、"瓶嘴"时，它们都是已被废弃的隐喻，或顶多是打算用来对读者或听众产

③ 影响仅次于伏尔泰的丰特奈尔，就把各种技艺（和其他所有事情）的进步等同于有序性、明晰性、精确性和"netteté"（纯洁性）的提高，它最纯粹的表现就是几何——在每个知识和创造领域能够对它所接触的一切加以改进的笛卡尔方法。他和伏尔泰一样认为，神话是野蛮和无知的产物。他怀疑一切隐喻，尤其是"images fabuleuses"（虚构的形象），它是来自"对事物完全错误和荒谬的"认识——它们的作用只能是传播谬论。原始社会的诗人采用神话语言进行修饰，但是也把它作为一种表达自己直接受到了神灵启发的手段；现代作家至少应当使用譬如说有关时间、空间和神的"images spirituelles"（精神形象）——拟人化的抽象观念，但它的表达对象是理性，而不是非理性的感情。他们为反抗理论中的蒙昧主义和实践中的野蛮行为而表现出的理智力量、勇气、人道精神和对真理的不懈追求，不应使我们对他们的优点所造成的罪恶——这让他们付出了可怕的代价——视而不见。

生某种效果的故意的修辞方式。但是对于我们遥远的古人来说，犁耙看起来就是有牙齿的，在他们看来多少具有灵性的河流就是有“口”的：土地有颈和舌，金属和矿物有血脉，大地有内脏，橡树有灵魂，天空有哀乐，风会发怒，整个自然充满生命。随着人类的经验发生变化，这些一度属于自然但被维柯称为诗化的语言，因为日常语言中习语的变化而被逐渐磨损，它的起源被人们忘却，或至少不再被意识到，成了博学的诗人所使用的惯用语或修辞方式。语言形式反映着特殊的视野；不存在表述永恒实在的普遍适用的“字面”语言。在“诗化的”语言之前，人们使用象形文字和表意文字，它们所表达的世界观与我们大不相同——维柯宣布，人们的歌唱先于说话，用诗说话先于用散文说话，只要研究一下他们所使用的符号和象征，他们使用这些符号和象征的类型，就可明白这一点。

如果有人想理解过去那些不同于他们自己的社会中的生活，摆在他面前的任务就是理解他们的世界：也就是说，领会那些人的世界观，他们所使用的特殊语言必定是对这种世界观的自然表达。维柯援引的神话语言，最有力地揭示了这项任务的困难之处。罗马诗人说：“Jovis omnia plena”（约维无所不在），这是什么意思？约维——即朱庇特——对我们来说是众神之父，一个长着胡子的雷神，但这个词也有天空或空气的意思。雷神或众神之父充塞于万物之中，这怎么可能？然而这显然就是那些人说话的方式。所以我们必须给自己提出这样的问题：使用着在我们看来语焉不详但对他们有意义的语言的人，在他们的眼里这个世界是什么样子？把希腊神话中的西贝勒说成一个巨大的女人，同时又是整个大地；把罗马神话中的尼普顿说成挥舞着鱼叉、长有胡须的海神，乃至整个海洋和世界的各个大洋，这意味着什么？可见，罗马神话中的大力神赫拉克勒斯既是个

挥舞着水蛇的半神半人的怪物，同时又是雅典人、斯巴达人、阿尔戈斯人和底比斯人的赫拉克勒斯；他既是多又是一。谷神西厄莉丝既是女神，也指全世界的谷物。

这是个十分陌生的世界，我们必须努力把我们自己沉浸于其中，而且维柯警告我们，只有通过最艰苦的努力，我们才有望进入初民们的精神世界，进入这些神话和传奇所记录下的他们对现实的观点。然而这在一定程度上是可以做到的，因为我们拥有他称为 fantasia（想像）的能力，借此有可能“进入”和我们十分不同的灵魂。

如何做到这一点？最能使我们领会维柯思想的，是他对物种的成长与个体的成长所做的类比：正如我们能够回忆起儿时的经验（今天的心理分析比这走得更远）一样，肯定也能在一定程度上重温我们这个物种早期的集体经验，虽然也许得付出艰苦的努力。其根据是宏观世界与个人的微观世界的相似性——种系发生与个体发生的相似性，这一观念至少要追溯到文艺复兴。一个人的成长与一个民族的成长有类似的地方。假如我能够回忆起儿时的情况，我当然也能对原始文化多少有一点感觉。利用同我现在不做的事情做对比来判断别人：假如万物有灵论是犯了把人类的特征赋予自然物的错误，把我们自己复杂的观念赋予原始人也是个类似的谬论；记忆，而不是类比，似乎更接近于我们用来重现过去的想像性的理解（即 fantasia）能力。[④] 98

不同世代的人，经验的类型也不相同；但他们是在固定的

---

④ 列昂·庞帕（Leon Pompa）在著作中以及和我的谈话中，都强调过这种对比。我倾向于认为他的解释更接近维柯的思想，而我在过去对这个主题的讨论中，对此没有给予足够的注意。

秩序中做事，而维柯认为，他能够通过对摆在我们面前的证据提出正确的问题，来再现这种秩序。我们必须问，在神话、宗教仪式、各种圣书和过去的遗物中，包含着哪些特定的观点。得出的答案使我们能够追溯人类的成长和发展，再现和“进人”那些通过努力、工作和斗争而创造其世界的人的头脑。这个过程的每一阶段都传达和交流着它的有着自身特殊形式的经验——在象形文字中，在古朴的歌谣中，在神话和传奇中，在舞蹈和律法中，在繁琐的宗教仪式中，但是在伏尔泰、霍尔巴赫和达朗贝尔看来，它们仅仅是野蛮往昔的无用残留，或是一堆蒙昧主义的骗术。在词源学和语法中，（维柯坚持说）也可以找到社会意识和活动的发展过程，它们反映着社会生活的相继出现的各个阶段，它们是和它同步发展的。诗歌既非博学的作家自觉发明的成就，也不是以记忆的形式表现出的神秘智慧——它是我们遥远的古人在集体生活中共同自我表达的直接
99 形式；荷马不是哪一个诗人的声音，而是整个希腊民族的声音。这种观点，注定会以特殊的形式在温克尔曼和赫尔德的理论中被发扬光大，但是就我们所知，当他们最初提出自己的思想时，对维柯并没有多少了解。

从希腊到阿奎那、从文艺复兴到格劳秀斯、斯宾诺莎和洛克的西方传统的核心观念是，基本的人性有不变的特点，然而其实并非如此，因为人类的创造物——各种语言、神话和仪式——讲述的故事大不相同。最早的人是野蛮的动物，是使用“无声”符号——先是动作，然后是象形文字——的穴居人。第一声雷鸣使他们充满惊恐。敬畏感——对于一种比他们更强大、笼罩着他们的力量的意识——在他们心中觉醒。他们为了自我保护而聚在一起；由此出现了“众神的时代”或父权制，即原始部落中严厉的头领。在他们的堡垒之外没有安全可言：受到另一些比自己更强

壮的人攻击的人于是寻求保护，并得到了“父亲”的保护，其代价则是变成奴隶或仆从。这是寡头政治、残忍而贪婪的主子、使用“诗化”语言统治奴隶的人的“英雄”时代的特点。然后出现了这样一个时刻，后者开始反叛、强迫让步，尤其是通过婚姻和葬礼这类人类最古老的制度形式。他们把自己的新仪式记录下来——这构成了最早的法律。由此又产生了文字，它导致了论证和修辞，导致了疑问、哲学、怀疑主义和平均主义的民主体制，最终导致了原始社会中纯朴的虔诚、休戚与共的生活和对权威的顺从态度受到颠覆，导致了它们的原子化和解体，导致了破坏性的自我主义和异化[5]，并以崩溃告终，除非有某个奥古斯都恢复权威和秩序，或更早期的原始残忍的部落运用其仍未耗尽的精力和严格的纪律，入侵并征服它们。如果没有发生这种事情，便会出现彻底的崩溃。洞穴中的原始生活重新开始，又开始了一次 100 从蛮人的野蛮制度到下一次衰败的野蛮制度的完整循环。

不存在从不完美向完美的进步，因为完美的概念要求承认绝对的价值标准；只存在可以理解的变化。各个阶段虽不是机械地相继出现，但是能够看出，它是永远活动着的人在不停地自我创造和自我改变的过程中，因为满足了原有的需求而引起的新需求所造成的。在这个过程中，各阶层之间的战争，在维柯的图式中起着关键性的作用。维柯在这里再次强调了神话。伏尔泰告诉我们，神话是“野蛮人中骗子们的胡言乱语”，或充其量是

---

⑤ 在维柯的《新科学》中，有一段描述文明衰退的话值得一提：“……不管其群体多么强大，(人们)就仿佛生活在深刻的精神和意志孤独之中，难得有两个人会取得一致意见，因为他们都各自追求自己的快乐或变幻无常。”见 *The New Science of Giambattista Vico*, trans. Thomas Goddard Bergin and Max Harld Fisch, revised ed., New York, 1968, paragraph 1106。下面的引文皆出自这个译本，并标明节号：如 N. S. 1106。

诗人为了讨好读者而臆造出的无害的幻想。而在维柯看来，它们是使许多不同的文化得以成长的既往社会冲突的深刻反映。他是个聪明而又充满想像力的历史唯物主义者：卡德摩斯、阿里阿德涅、珀加索斯、阿波罗、战神和赫拉克勒斯，都象征着社会变迁的不同的转折点。[6] 在后来时代的理性主义思想看来不可101 思议的属性组合——既是女人又是大地的西布莉、有翼的马、半人半马的怪物、树神等等，其实是我们的祖先把不同的功能和观念结合在一种形象中的努力。维柯把这些东西称为"想像的概括"(imaginative universals)，是混合了不相容属性的形象，他们的后代因为不是用感性的词汇，而是用概念思考事物，便用抽象语词取代了它们。维柯认为，特殊词汇的符号的转型和变化，使人们窥见到社会结构的进化。这是因为语言告诉了我们"词语所表达的制度的历史"。因此，"lex"(橡果；法律)这个词的历史告诉了我们，"大地上大森林中"的生活被茅舍中的生活所取代，

---

[6] 例如，忒修斯和阿里阿德涅的故事与早期航海生活有关。人身牛首的怪物米诺陶象征着绑架雅典人的船上海盗，因为牛是古代船首的典型饰物，而海盗行为则是希腊人和古日耳曼人都曾大加赞美的对象。阿里阿德涅代表航海艺术，是航海的象征，迷宫是指爱琴海。有时，米诺陶是个欧亚混血儿，一个来到克里特的外国人——种族冲突的一个早期象征。卡德摩斯是原始人，他的屠蛇是在清除广阔的树林。他把毒蛇的牙齿种在地上——毒蛇的牙齿就是犁齿，他扔在周围的石头就是英雄们所垄断而农奴们渴望得到的地块；犁沟是封建社会的秩序；从牙齿上冒出来的全副武装的人是英雄，但他们不是像神话所叙述的那样相互为战(在这里维柯决定"修正"证据)，而是同威胁着定居农民生活的强盗和无赖作战。战神被密涅瓦击伤，是贵族打败了平民。至于珀加索斯的例子，翅膀代表天空，天空代表鸟，飞翔有着极为重要的吉祥含义。为一匹马插上翅膀，等于骑马的贵族，他享有祥云高照的特权，所以也享有权力。这类神话很快便代表着权力和制度，经常反映着激烈的社会制度的变革；神话形象，例如飞龙(Draco)——一个在中国和埃及也可以看到的怪物——或赫拉克勒斯，或埃涅阿斯(他的下地狱当然是播种的象征)，在维柯看来并不是历史人物，他们就和毕达哥拉斯和梭伦一样，被他视为仅仅是政治结构的象征，不适合于进入任何编年史的叙述架构。

然后是村落、城市和学园中的生活。⑦

维柯的具体联想有时毫无道理甚至不着边际，但是与一个事实相比这算不上什么。这个事实就是，他产生了一种想法，要把一种康德式的先验方法运用于人类积累起来的古代遗产中，即他希望理解，就这样或那样的神话或崇拜、语言和建筑格式而言，一个特定的社会必须是什么样子，才能够使这些东西成为他们典型的表达方式。这开辟了新的视野。它使有关永恒不变的"人性"的某种静态的精神核心失去了可信性。它强化了从野蛮起点缓慢成长的过程这个古老的伊壁鸠鲁和卢克莱修式的观念。永恒不变的正义观、财产观、自由观或权利观是不存在的——这些价值作为一个社会结构的组成部分，也随着后者的变化而变化；精神和想像力所创造的、体现着这些价值的产品，在不同阶段都会发生变化。因此，有关古人无可匹敌的智慧的一切言论，都是荒唐可笑的幻觉：古人是可怕的野蛮人，是游荡在大森林中的 orribili bestioni（野人），是和我们相去甚远的动物。不存在什么无所不在的自然法则：绝对原理的清单是由苏 102

⑦ *N. S.* 239—40。这是维柯自由翱翔的历史想像力的一个很好事例：他把"lex"，"ilex"，"aquilex"，"legumen"和"legere"都视为典型的"森林人"的用语，它们显然是来自森林生活，后来却意味着完全不同的活动和事物。最初，"lex""肯定是指一堆橡果(a collection of acorn)"。"ilex"是指"橡树"，"因为橡树结出把猪吸引到一起的橡果"（因此"aquilex"的意思是"橡汁的采集者"）。"Lex 类似于一堆蔬菜"，于是后者便被称为 legumina。再后来，在尚未发明出用于记录法律的粗糙字母之前，"lex"由其集体性所致，必然意味着一群公民或公共集会；于是一群人的存在便成了'lex'，或'法律'(law)，后者通过集合在一起的 comitia（集会场所），把 calatis comitiis（在集会场所计算出的）的意志变得庄严。最后，收集字母并把它们变成记录每个词的一组符号，被称为 legere，即'阅读'"。这是有关发生学社会语言学的一段想入非非的典型文字。但是这种社会语言学方法却导致了丰富而重要的人文学科的各个分支，如历史法学、社会人类学、比较宗教等等，尤其是它们与发生学的和史学的语言理论的关系。

格拉底，或塞维利亚的伊西多尔，或阿奎那，或格劳秀斯编造出来的，它们既不明确存在于早期那些野蛮首领的头脑甚至荷马笔下的英雄的头脑中，也不暗含在他们的行动中。霍布斯、洛克或斯宾诺莎所说的那些理性主义的追逐私利者，是纯出于臆断和反历史的；假如人们一直就像这些思想家所描述的一样，他们的历史就成了不可思议的事情。

文明的每个阶段都产生自己的艺术、自己的感觉和想像形式。后来的形式与以前的形式相比，既不更好也不更差，只是不同而已，应被判断为它们自己的特殊文化的表达。早期的人类符号是“无言的”，他们“用自己的身体说话”，他们在说话前只会唱（维柯补充说，结巴的人至今犹然），怎么能用我们自己复杂的文化标准去判断他们呢？当时，法国那些伟大的品味仲裁者相信杰出艺术的绝对标准，认为拉辛和高乃依（当然还有伏尔泰）的诗文优于无固定风格的莎士比亚或不堪卒读的弥尔顿所写的任何东西，或他们之前文风怪异的但丁，大概还有古代的作品。维柯则认为，荷马的诗歌卓越地反映着一个由统治的野心、贪婪和残忍所支配的社会；因为只有这样的社会能够产生出这样的生活观。后来的时代也许使另一些生活手段更加完美，但是它们无法创造出《伊利亚特》，它体现着一种特定的生活方式中的思想、表达和感情模式；这些人真实地看到了我们看不到的东西。

这种新史学所要记录的，是经验与活动的延续和变化，是它们从一种文化向另一种文化不断的自我转化。这导致一种大胆的相对主义，并且，姑不论其他，它打破了艺术中的进步观，即认为后来的文化必然是以往时代的改进或退化，它们都要根据同固定不变的理想模式的距离加以衡量，这是判断一切美、知识和德性的模式。著名的古今之争对于维柯来说毫无意义：每一种艺术传统，只有对那些掌握它自身的规则和内在于它的常规的人，

103

才是可以理解的，它们是这一传统本身不断变化的思想和感情模式的“有机”成分。时代错置的概念，虽然其他人也有所暗示，他却把它放在一个中心位置。维柯告诉我们，波里比乌斯曾经说过，这个概念不是由哲学家而是由僧侣所创，对于人类是件不幸的事；除了对这些虚假的江湖骗子有利外，它本来还会减少多少谬误和残忍啊！[8]卢克莱修一再激动地发出过这种指责。对于生活在维柯之后的人，这仿佛是有人在说，莎士比亚在成吉思汗的宫廷里也能写出他的戏剧，或莫扎特在古代斯巴达也能作曲。维柯甚至比博丹、蒙田和孟德斯鸠走得更远[9]：他们（还有伏尔泰）也许相信不同的社会精神，但并不相信历史进化的相继出现的不同阶段，都有自己的世界观和表达形式，无论把它们称为艺术、科学还是宗教。知识在积累中成长，它是个受惟一的普遍标准支配的统一领域，因此一代科学家的成就不需要下一代科学家来重复，这种想法根本就不适合这种模式。这代表着实证的 104

⑧ 其实这是因为误解了波里比乌斯的文本，不过这也使维柯有机会提出他的历史观：虽然波里比乌斯并不相信这种编造，它却是维柯所反对的启蒙运动传统的一个特点。

⑨ 譬如说，以博丹、培根、孟德斯鸠为一方，以维柯为另一方，从他们对待神话和传奇的兴趣上，就可以看出前后两种态度的差别。前面的那些思想家并不认为神话和传奇是说谎的僧侣编造的，或仅仅是“人类的弱点”（用伏尔泰的说法）的结果，但他们都从早期或远古社会中寻找有关 moeurs（德行）和 façons de vivre（生活方式）的信息，其明显的目的是找出是否存在着与他们自己时代和环境有关、因此值得记取的历史教训。虽然从时间角度说，他们也许对另一些社会有着强烈的好奇心，为了自己的目的收集这类事实，其明显的动机却肯定是功利主义的——他们希望改进人类的生活。维柯则把神话视为梳理经验的不同范畴的例证——早期的人类和遥远的民族利用这些我们不熟悉的视角，观察他们生活于其中的世界：目的是理解我们来自何处，我们如何变成现在这个样子，我们仍然保留了多少过去的东西。他的方法是发生学的，因为只有通过用想像力，利用他认为自己已经发现的规则，重建它的发生过程，而不是通过对永恒本质的直觉，通过对眼前事物的经验描述或分析，才能够真正理解事物。这标志着历史和社会观念的一个真正的转折点。

知识观和理解的知识观之间的大决裂。

维柯不否认最新的科学技能在确定事实上的有效性。他并不主张直觉的或形而上学的能力能够用于经验研究。对文献和其他证据之真实性的检验，为了确定日期和时间顺序，为了确定谁经历过什么在什么时间、什么地点，不管我们研究的是个人还是阶层或社会，为了确定起码的事实，新创立的科学研究方法也许是不可缺少的。这同样适用于对非人类因素——地理或环境或社会的因素——的研究，也适用于研究自然资源、动物种群、植物种群、社会结构、殖民、商业和理财。在这些事情上，我们必须利用科学方法，用它来确定博丹和伏尔泰所说的或然性，采用社会学和统计学方法的历史学家向来就在这样做着。对此维柯没有任何异议。那么，他告诉我们他用二十年的不懈劳作而得出的历史观，其新颖之处何在？

我认为它就在于，理解历史，就是理解人为自己创造的那个世界是什么样子，他们对它有什么要求，他们感受着什么需要、目的和理想；他想找出他们对这个世界的看法，他追问什么需求、什么问题、什么抱负决定着一个社会对现实的看法；他认为自己创立了一种新方法，它会向他揭示出人们据以思想和行动、改造他们自身和他们的世界的范畴。这些知识不是由观察、科学或演绎推理提供的有关事实或逻辑真理的知识，不是有关如何做事的知识，也不是由建立在神启上的信仰所提供的知识(维柯承认他是相信这种知识的)。它更像是我们所说的有关一位朋友，有关他的性格、他的思想或行动方式的知识，是有关人格、感情或想法之微妙差别的知识，蒙田对此做过出色的描述，孟德斯鸠也有所说明。

为了做到这一点，必须具备极强的想像力，它就像艺术家尤其是小说家所需要的那种能力。甚至这也不会使我们深入理解

同我们相距过于遥远、和我们差别太大的生活方式。但是我们不必为此而彻底绝望，因为我们所要理解的是人——是和我们 105 一样有各种想法、目的和内心生活的人，他们的作品不可能像非人类的自然之不可穿透的内容那样，完全不被我们所理解。没有这种他称为"进入"头脑和环境的能力，往昔对我们来说，就仍然像博物馆中一堆没有生命的物体。

这种不是根据笛卡尔哲学加以思考的知识，是建立在这样的事实上：我们知道人是什么，行动是什么，何谓具有意图和动机，何谓追求理解和解释，何谓在一个非人的世界里营造自己的家园，即黑格尔所说的 bey sich selbst seyn（找回自我）。《新科学》中最著名的一段话，最生动地表达了这个核心见解：

> ……在笼罩着与我们相距遥远的古人的沉沉黑夜之中，闪烁着永恒的、绝不会熄灭的确定无疑的真理之光：文明社会肯定是由人创造的，因此它的原则能够在我们自己的心灵变迁中发现。凡是考虑到这一点的人，都不会不惊异于哲学家竟要把他们的全部精力用来研究自然界——既然是上帝创造了它，也只有上帝了解它；也不会不惊异于他们竟忽略了对人类世界或文明世界的研究——既然是人创造了它，人是能够了解它的。[10]

人们创造了自己的文明世界——即他们的文明和各种制度——但正如马克思后来指出的，他们并不是在"凭空架构"，不是用可以无限延展的材料；外部世界、人自身的生理和心理结构，都起着作用。维柯对此不感兴趣，他只关心人类的作用，当

[10] N.S. 331。

他谈到不是人们自觉"创造"的人类行动之意外结果时,他把它归因于"天意"(Providence),它以不为人所知的方式,为了人们的终极幸福而指引着他们。因此,就像自然一样,它也处在人们自觉的控制之外。然而他的意思是,一代人经历和做过并反映在他们作品中的事情,另一代人是能够理解的,虽然也许很困难且不完美。为此,必须具备一种发达的 fantasia,这是维柯对有想像力的眼光的称谓,他认为在这个方面,法国的思想家水平低下。这只是一种领悟到把握现实的多种方式的能力,譬如能够106 理解做一个艺术家、革命者或叛国者意味着什么,知道穷困意味着什么,大权在握意味着什么,做个儿童、囚犯、野蛮人意味着什么。没有能力进入另一些人的内心,进入人类的境况、历史,就无法理解使一个时代或一种文化不同于其他时代或文化的特征。文明相继发生的模式不同于另一些时间过程,例如地质学过程,这是因为在创造它们时,其实是人——即我们自己——在起着关键作用。这是追根溯源的艺术或科学的关键所在:对于同这种而不是另一种生活形态相伴随的事物加以说明,是不能单纯用归纳方法来完成的。

让我为维柯这种方法提供一个实例吧。他认为,有关罗马人从梭伦时代的雅典人那儿借用了《十二铜表法》(最早的罗马法典)的故事,不可能是真实的;因为在梭伦时代,像罗马人这样的野蛮民族根本不可能知道雅典人在哪里,或知道他们拥有一部对自己有用的法典。就算做出这种没有多少根据的假设,认为这些早期的罗马人知道在他们的东南方有个更文明或组织更好的社会(早期罗马的野蛮部落甚至不可能哪怕是含混地产生"文明"或城市国家这种概念),他们也不可能把雅典的文字译成惯用的拉丁语而又不留下希腊影响的痕迹,或是使用——譬如说——在希腊文中没有对应词的 auctoritas(产生词源)这类单

词。

这样的论证,并不依靠支撑社会学普遍命题的有关众多时代和地点的人类行为的经验证据的积累。对维柯来说,这些有别于野蛮社会、作为一种先进文化的概念,并不是一些静态的概念,而是反映着个人和社会的自我意识发展过程的不同阶段,在成长的某个阶段所使用的概念和范畴,不同于另一阶段所形成的概念和范畴,一种起源不同于另一种起源,对它们的理解,说到底取决于对孩提时代和成熟时代的理解。十五世纪初意大利人文主义者布鲁尼曾经说过,凡是能用希腊语表述的,也能用拉丁语表述。如 auctoritas 的例子所示,维柯否定的恰恰就是这种观点。不存在永恒的经验结构,因此不可能发明一种可以反映其内容的完美语言,把不完美的近似物转化为这种语言。所谓初民的语言,并不是对后来世代更准确地表达的意思的不完美解释:它反映着它自身独特的世界观,它是可以理解的,但并不能完全译成另一种文化的语言。一种文化不是另一种文化不够完美的翻版:冬天不是残留的春天,夏天也不是初秋。 107

荷马的世界,或《圣经》的世界,或《卡莱瓦拉》(芬兰史诗,又名《英雄国土》)的世界,如果用伏尔泰、爱尔维修或巴克尔的绝对标准加以判断,按照它们与人类文明的最高水平的远近给它们贴上标签,是不可能得到理解的。而伏尔泰在《虚构的博物馆》(*Musée imaginaire*)中就是这样做的,其中排列出了人类的四个伟大时代,分别代表着独一无二的人类成就巅峰的不同方面。也许有人会说,我在这种老生常谈上费力太多,但在十八世纪初这并不是老生常谈。史家的职责不仅是确定史实并对此做出因果解释,还要考察环境对其中的人有什么意义,考察他们的世界观是什么,他们受什么原则指引,在他们言行中包含着什么"绝对预设"(如柯林伍德所言)——所有这些问题,对于巴黎的

哲学家和科学家的思想来说，肯定是既新鲜又十分奇怪的观点。它是最早反对法国启蒙运动的人的思想特色，如瑞士、英格兰和德国那些民族文献的批评家和史学家——波德默尔、布赖丁格和冯·穆拉尔特，希伯来学者洛特，荷马评论家布莱克韦尔，社会和文化思想家杨格、亚当·弗格森、哈曼、默泽尔和赫尔德。在他们之后又诞生了一代伟大的古典学者，沃尔夫、尼布尔和博伊克，他们使古代世界的研究为之一变，他们的著作对布克哈特和狄尔泰及他们在二十世纪的后学产生了决定性的影响。从这些起源中又产生了比较哲学和比较人类学、比较法学、比较宗教和比较文学、比较艺术史、比较文明史及比较观念史——这些领域不但需要有关事实和事件的知识，而且需要理解，即赫尔德所说的“同情”或“移情”(Einfühlung)。

在数学或物理学、地质学或动物学中，或者——虽然有人可能否认这一点——在经济史甚至社会学中，如果把它们理解和实践成严格的自然科学的话，不需要利用对价值系统、对整个社会的生活观念的博学的想像力和眼光。这种说法有意走极端，乃是为了强调自然科学和人文学科之间的分裂，是看待人类历史的一种新态度的结果。一种是孔多塞、巴克尔或马克思所理解的与个人无关的历史，他们相信能够采用一种人的科学来研究人类社会，从原则上说，它和告诉我们有关“蜜蜂和海狸”(用孔多塞的比喻)的行为的学科是相似的；另一种历史则是人们所相信并赖以生活的事物的历史，是精神生活，柯勒律治和卡莱尔认为功利主义者、阿克顿认为巴克尔(在他对后者的著名攻击中)、克罗齐认为实证主义者对这种历史视而不见。在这两种历史之间，实际上存在着一个巨大的重叠之处。维柯开启了这种分化：后来的人便各奔东西。特殊而独有的事物同重复而普遍的事物之间的对立，具体和抽象的对立，内在世界与外部世界的

108

对立，质和量的对立，文化与永恒原理的对立，作为人类永恒处境的精神冲突及自我转变同和平、秩序、最终的和谐以及理性人的一切希望之满足的可能性之间的对立——这只是对立的若干方面。[41]

对他们自己的主题和方法的这种认识，如今已被文学史、思想史、艺术史、法律史和科学史的研究者，以及受这一传统影响的几乎所有历史学家和文化社会学家视为理所当然，但是它们并不像是一种定律，也无需自然科学家自觉地呈现于自己的头脑中。但是就我所知，在十八世纪之前这样的对比是没有意义的。对哲学——自然哲学和形而上学哲学——以及神学、史学、修辞学、法学这个广大的领域，并没有做出十分严格的划分。文艺复兴时期也出现过关于方法的争论，但是自然科学和人文学科之间的巨大裂痕，不管是好是坏，却是由维柯造成，或至少是由他揭示的。他由此开启了一场至今不见结束迹象的争论。 109

他的中心思想源于何处？这种有关文化是什么的思想，有

---

[41] 在我看来，奥尔巴赫对此做了雄辩而准确的表达："当人们认识到不同的时代和社会不能根据有关可取事物的一种模式来加以判断，而要根据每一种情况自身的可能加以判断时；当人们在这些可能性中不仅看到了气候和土壤等自然因素，而且看到了精神和历史因素，换言之，当他们有了一种历史变迁的意识，一种历史现象之不可比性的意识……因此每个时代都表现为一个整体，它的性格反映在它的每一种表现中；最后，当他们接受了这样的信念，即事件的意义不能用抽象的、普遍的认识形式加以把握，有待理解的材料不能完全以社会的高级形态和重要的政治事件来认识，而且也要在艺术、经济、物质和精神文化中，从日常世界的深层、从它的男男女女的生活中加以认识，因为只有在这些地方，才能把握到独特的东西，才能够看到内在力量所驱动的事物，才能够在更具体、更深层的意义上，理解什么是普遍有效的……"关于作为一门科学的史学和作为一种自我认识形式的史学——它永远无法做到完全有条理，而且正如维柯警告我们的那样，只有通过"令人难以置信的努力"才能达到——之间的区别，我不知道还有比这更好的表述。见 Erich Auerbach, *Mimesis*（《模仿》），Princeton，1968，pp. 443—4。

关理解它的统一性和变异、它与另一些文化的相似之处尤其是不同之处，从而破坏了把文明和科学进步等同于知识积累的信条的思想，难道就像雅典娜一样，一下子便全副武装地从他的头脑里产生了吗？在1725年以前，谁曾有过这样的思想？它们如何进入了——假如是这样的话——德国的哈曼和赫尔德（他们的一些观点有着惊人的相似之处）的思想？这是思想史家至今没有做出充分研究的一些问题。然而，它们虽然十分吸引人，但是在我看来，对它们的解答并不像这些发现本身，尤其是以下观点那样重要：取得任何程度的自我理解的惟一方式，就是以历史的或心理学的、尤其是人类学的方式，系统地追寻我们在社会发展的各个阶段的脚步，而这些阶段是遵循着可以从经验中发现的模式——或者，假如这是个过于绝对的说法，那就称为倾向或趋势，通过它们的作用，我们自己的精神生活得到了充实；但它们并不是向着一个单一而普遍的目标运动；每个世界都建立在自己的基础上，但是它们形成了一个可以从经验上加以认知的、有着连续性的路线，它们的居民对此并非无法理解。假如维柯是正确的，那么我们只有用这种方式，才能理解人类历史的统一性——把我们自己这个“宏伟的时代”同我们在“大地上的大森

110 林”中“可怜的”起点联系在一起的因素。

维柯的知识观

凡是对维柯的作品有最起码了解的人都知道，他对 verum 和 certum 的区分意义重大。verum 是先验真理，是在譬如说数学推理中得到的，其中的每一步骤都得到严格的证明。这种先验知识只能限于求知者本人所创造的事物的范围。数学知识为真，完全是因为人类自身创造了数学。它并不像笛卡尔所设想的那样，是对某种客观结构的发现，是现实世界外在的和最普遍的特征；倒不如说它是一项发明：是一套符号系统的发明，人能够逻辑地证明它，仅仅因为它是人自身之创造性智力的一种虚构："geometrica demonstramus, quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus"（"我们证明几何，是因为我们创造了它；假如我们能证明自然命题，我们也应当能够创造它"）。[1] 一年后，即 1710 年，维柯又说："真理的标准和规律就是创造它。"[2] 然而这是不可能的：人不可能创造自然界："physica a caussis probare non possumus, quia elementa rerum naturalium extra nos sunt"（"我们不能根据其原因证明自然，因为构成自然的因素外在于我们"）。[3] 只有上帝能够知道这些因素，因为那

① *Opere*（《著作集》），ed. Roberto Parenti, Naples, 1972, vol. 1, p. 83。

② 同上，vol. 1, p. 194。

③ 同上，vol. 1, p. 203。

全部是出自他的创造。这包括芝诺的“metaphysical points”（形而上学的点）④，其属性是 conatus（自然），即利用 motus（动机）使世界运转的 conatus，它使“flamma ardet，planta adolescit，bestia per prata lascivit”（“火焰燃烧，植物生长，动物在原野上嬉戏”）⑤，如此等等。对于这些事情，我们皆不易

111 理解，因为我们并没有创造它们；而且，因为这不是我们的 factum（创造物），所以它对于我们来说也不是 verum。这是显而易见的。一方面是这种自然力，另一方面是人类理智的或想像的活动，这两者之间不存在连续性。另一些思想家——赫尔德、谢林、Naturphilosophen（自然哲学家）和浪漫派——都相信这种连续性，大概他们把一些早期思想家算作自己的前辈：文艺复兴时代的科学家和神秘主义者，以及一个早至希腊、晚到近代神学家和形而上学家的传统。然而维柯并不相信这些。他没有把自然过程——它多少是不可探知的——等同于我们亲自“创造”的人类的意志、思想和想像，相反，他对两者做了严格的区分。我们不知道自然过程的原因，因为我们不能深入到它们的运作中去。因此对于我们，它们不是 verum 的形式，只是 certum 的形式。我们没有关于它们的（柏拉图意义上的）scienza（科学），只有 coscienza（意识、知识）。这就是维柯的二元论：它从不同于笛卡尔的方向穿过形而上学地图，但它的二元论特征一点也不少，这显然受益于柏拉图和基督教对精神和物质的区分。

除了数学之外，还有什么事情是处在这一重大区分的 scienza-verum 一方呢？早期文艺复兴时代的思想家——马内

④ 《著作集》，vol. 1，p. 205。

⑤ 同上，vol. 1，p. 224。

蒂、皮科、康帕内拉——所说的一切，我们自己制造的一切：马内蒂早在 1452 年就说过，举凡房屋、城镇、都市、绘画、雕塑、各种技艺、科学、语言和文学，都是我们的；[6] 皮科、布埃勒和菲齐诺也谈到过人的自主性。维柯对此产生了共鸣："Tandem deus naturae artifex: animus artium, fas sit dicere, deus"（"上帝是自然的创造者，而人类的精神，假如可以这样说的话，是各种技艺的上帝"）。[7] 可以说，这就是维柯在 1709 到 1710 年，在写作《论我们》（*De nostri*）和《论古代》（*De antiquissima*）这个时期的立场。他打破了自己作为起点的笛卡尔主义的禁锢。笛卡尔受到了严厉的对待，他把几何学用于不恰当的领域，例如诗学和修辞学。笛卡尔坚信演绎法是求知的不二法门，这种狭隘的教导所产生的影响受到了谴责；这是 112 一种教育专制主义，它压制着精神去发展另一些不同的能力和方法，尤其是想像力。可以说，尼古利尼是正确的，他强调，维柯尤其反对笛卡尔的《方法论》，是因为它那种荒唐的一元论，尤其是它对学术和人文研究的轻蔑。不过，在这个阶段，维柯仍把数学说成"神的科学，因为其中的真理和创造是一致的"。[8] 存在着两种知识：scienza，即因果知识，能够赋予它完全的真实性，这是只有人类创造的东西——如逻辑、数学和诗学的产品——才具有的真实性；另一种是 coscienza，即观察外

---

⑥ Gianozzo Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*（马内蒂：《论人类的尊严与卓越》），转引自 Giovanni Gentile, 'Il concetto dell'uomo nel rinascimento', *Giornale storico della letteratura italiana* 67 (1916), 17—75, 此文编入他的 *Giordano Bruno e il pensiero del rinascimento* (Florence, 1920)。这段意译的话，见于 pp. 66—7 (175—6)。

⑦ *Le orazioni inaugurali, Il de Italorum sapientia e le polemiche*, ed. Giovanni Gentile and Fausto Nicolini, Bari, 1914, p. 8。

⑧ 《著作集》, vol. 1, p. 194。另参见 *N. S.* 349。

部世界——自然、人、动因和自然趋势等等——的“外在”观察者的知识。维柯在这里无疑受到了培根和霍布斯以及经验主义的影响，理解各种过程和客体是可能的，我们在一定程度上能够在实验室里人为地再现它们，他大概也受到了十七世纪那不勒斯经验主义者的影响。所有这些已经够新颖的了。但是他这时尚未做出一项最勇敢的贡献，一种变化观，也是人类思想史上最重大的发现之一：“比较语言学”的概念、人类学的历史主义和能够建立一门有关精神之历史发展的精神科学的观点，以及他认识到，各种观念是在进化的，有些知识不是一个外在的和普遍的明确真理——不管它是柏拉图的还是笛卡尔的——的静态结构，而是一个社会过程，可以根据符号——词语、举止、绘画——的演变追溯这一过程。笛卡尔在《探求真理的若干规则》中有段著名的话，他说，人们“对希腊语和拉丁语的需要，并不多于对瑞士语或下布列塔尼语的需要，了解罗马帝国的需要并不多于了解欧洲最小国家的需要”。[9] 他在《方法论》中也曾抱怨说，史学家们那些无用的夸夸其谈，不过是在用一些浅薄的消息来填充头脑。维柯对此还没有说什么。在1709年，他仍然同意笛卡尔对古典学者的嘲讽，他们顶多只能发现“西塞罗的女仆”已经知道的事情。历史并不比物理学更高级：对 certum——co-113 scienza——的研究，当然有资格拥有自己的领地，科学或几何学不得人侵，但它是低一级的学科。毫无疑问，卢克莱修对人类之动物起源的说明，培根对神话和想像力在人类进步中的作用的强调（譬如在《崇学论》这部“金子般的典籍”[10] 中的阐述），霍布

⑨ *Oeuvres de Descartes*（《笛卡尔文集》），ed. Charles Adam and Paul Tannery, Paris, 1897—1913, vol. 10, p. 503。

⑩ 《著作集》，vol. 1, p. 75。

斯的学说,都给维柯留下深刻印象;后者不但认为经验是对自然的模仿——因此也是洞察它的手段——而且持有这样的观点:"市民哲学",即政治科学,是证明式的,属于 verum 的领域,因为"是我们亲自创建了共和国"[①],它不是历史的,而是理性特意建立的一种模式,理智制造的一件产品。塔西佗对行动中个人的特点的见识,使他深受启发,正如他也启发了马基雅维利一样。但是,如果没有那个使维柯最终名垂千古的核心原则,这些思想是不会结合在一起的,它们也不可能在新的综合、在哲学就是对整个社会积累的经验之意识这种新观点中获得生命。根据这一原则,人能够理解自身,是因为他理解过去,因为他处在这个理解的过程中——因为他能利用想像力再现自己过去的行为和经历,他的希望、欲求、恐惧和努力,他的活动和作品,不管是他本人的还是他的同胞的。他的经验,他本人以及他的(和他们的)祖先的经验,同他们的经验交织在一起,这些祖先的习俗、法律,尤其是词语,仍向他表述着什么;当然,假如它们沉默了,假如他不再理解它们了,他也就不再理解自己的同胞或自己的符号,他将没有能力交流、思考或领会各种意图,没有能力形成社会或成为完整的人。

关于维柯的历史主义,关于他的文化观(这种观点,即使他不是创始人,也是最早认识到它对史学家和哲学家的重要性),著述已经够多了,所以没有必要再去强调它的突出特点。而且这也不是一项轻松的任务:维柯是(就像海涅说柏辽兹一样)天分有余而技能不足。他有太多相互冲突的新思想需要同时表达。维柯想要说的话太多,他的观点经常只是一些初步的、不成

---

① *The English Works of Thomas Hobbes*(《霍布斯英文著作集》), ed. Sir William Molesworth, vol. 7, London, 1845, p. 184。

形的轮廓；他在才思如涌时难以保持冷静的头脑；他经常被互不相干的想法引入歧途，在这个方面，他同那些伟大的知识组织者和建筑师，如笛卡尔或莱布尼茨或康德，甚至黑格尔，大为不同。维柯的论述时常有着狂想曲式的、有时甚至是火山爆发般的力量；然而这种力量不是为有条理的论述准备的。如他的批评者毫不犹豫地指出的，在他混乱的文字中，有着许多语焉不详和自相矛盾之处。

114

我们可以问，从什么意义上说，是人"创造"了自己的历史？[12] 自觉的努力，各种刻意的尝试：为自己解释世界，从中发现自我，从中获得所需，把手段用于目的，以个人或集体的方式表达自己的观点或描述所见所感所思——理解、交流和创造，所有这一切都可以说成工作和创造的类型。但是这省略得太多了：甚至最先进最精巧的心理学方法也无法保证能够予以揭示的无意识和非理性的"冲动"；偶然性的作用；我们的生活和工作与之发生相互作用的整个自然界，它仍然难以看透，因为根据假定，它并不是我们的双手或头脑的产物。既然我们没有"制造"它，它所包含的任何东西怎么能作为 verum 来把握呢？怎么有可能存在这种综合的 scienza 呢？进一步说，在变化的范畴和表达它们的符号形式之间有什么关系？从原始人阴暗的洞穴到神圣的、神话的、诗学的、英雄的和寓指的文化，然后再到人间的散文化了的民主制度的过程（它是个循环的过程这一事实同这里的讨论无关）——这些不断变化的创造观的形态，与外在规律，与 storia ideale eterna（永恒的理想史），以及一切文化都要服从

---

⑫ 马兹利什在其文章中谈到了其中的一部分困难，见 Bruce Mazlish, *The Riddle of History: The Great Speculators from Vico to Freud*（《历史之谜：从维柯到弗洛伊德的伟大玄思者》），New York, 1966。

的"俗世神学"(civil theology)的原则之间,存在着什么关系?既然制定永恒的 corsi e ricorsi(演变与重复)规律的不是我们而是上帝,我们怎么能知道这些规律呢?这需要什么样的先验直觉?文艺复兴把微观世界和宏观世界等同起来,有着不证自明的正确性吗?真的十分明显,种系发生——部落史——能够从个体发生、从我们关于自己的精神和情感成长的个人记忆中推导出来吗?为这种先验的历史现象学提供保证的是什么?我们具备什么禀性赋予它神性?"天意"(Providence)在"理想的历史"中起着什么作用?假如是人创造自己的历史,是不是因为神意"创造"了他们,才使他们如此创造?假如是神意把人的兽欲、恐怖 115 和罪恶转变成达到社会和道德秩序、安全和幸福、理性组织的工具,那么人自身的动机、意图和选择在其中起着什么作用?人从什么意义上说是自由的,就像维柯坚持认为的那样?对这种古老的神学困境不管有什么回答,我们如何知道是神意塑造了我们的生命?维柯的无可怀疑的基督教信仰,他的天主教正统思想,同他的人类学的、语言学的和历史的自然主义有什么关系?或他的目的论同他的如下信念有什么关系?——每一种文化秩序都有属于它自身的特有的意识模式,它并不必然优于或次于其先辈或后继者。我不知道是否能给思想史专家迄今尚无定论的这些问题找到答案;也许维柯本人没有给我们留下足够的办法解决这些问题;它们被德国的历史哲学家以新的形式重新提出来,直到今天还在困扰着我们。无论如何,我针对维柯而提出的主张是更有限的。这个主张就是:他揭示了一种以往未被明确区分出的知识,它后来长成了一棵德国历史主义的参天大树,其中包括"Verstehen"(理解)、同情的洞察力、直觉的同情、历史的"Einfühlung"(移情),等等。就算只有原始而简单的形式,它也属于第一流的发现。

采用古老的中世纪标准，即人们只能充分理解自己创造的东西，例如数学、神话、符号和语言，这已足可证明他的哲学眼光，这是革命性的一步，我们这个时代的新语言学理论中的文化人类学和哲学意义，已经向它投射出新的和不同寻常的眼光。但是维柯所做的还不止这些。他揭示了一种构成所有人文研究之基础的求知意识：正是根据这种意识，我明白贫穷、为某种事业而战、属于一个民族、加人或放弃一个教派或政党、对怀旧之情、恐惧和神的无所不在的感受、理解一种举止、一件艺术品、一句笑话、一个人的性格，是指什么意思。人们是如何明白这些事情的？首先，当然是通过个人的体验；其次，是因为作为不断密切交往之内容的他人的体验；第三，是因为想像力的作用（有时是这方面的自觉努力）。如果有人声称他明白失去宗教信仰意味着什么——它以什么方式改变了一个人的世界，他这样说可能正确，也可能不正确；他可能在欺骗自己，或没有辨明自己的体验。但是他这样说，其含义同我知道这棵树比那棵树高，或凯撒在 3 月 15 日遇刺，或 17 是个质数，或“朱砂”无法定义，或象棋中的王一次只能走一格，是不一样的。换言之，这不是一种“知其然”，也不同于知道如何骑自行车或赢得一场战役，或在火灾时该做什么，或心里知道一个人的名字和一首诗。也就是说，它不是一种“知其所以然”（从吉尔伯特·赖尔所说的意义上）的知识形式。那么它是什么呢？

116

它自成一类。它是建立在记忆和想像上的知识。除非以它本身为根据，它是不可分析的。它也不能用事例——譬如前面引用的那些——来指明。这是一项活动的参与者宣布自己具备、而仅仅作为旁观者的人所没有的知识：是相对于听众的演员的知识，是“内幕”知识，而不是从局外人的立场获得的知识；是通过我的“内在”状态或利用同情的眼光看待别人这种状态而

"直接得到"的知识，获得这样的知识可能需要水平极高的想像力。当一件想像的作品，或一次社会调查的作品，或一篇文学批评、学术或史学作品，不是被称为正确或不正确、熟练或笨拙、成功或失败，而是被称为深刻或肤浅、现实主义或非现实主义、机敏或迟钝、生动或呆板，此时便涉及到这种知识。这是一种什么样的能力，它在理解感性动物最简单的相互交往中所起的作用，它在创造适当的表达手段中、在批评中、尤其是在重现过去——不是作为编年史作者罗列的一堆事实（或人文学科的分类学家和古董商进行简单处理的"观念"、论点、艺术作品），而是作为一个可能的世界，一个不管其是否确实具备但有可能具备这些特征的社会——中所起的作用，这种类型的知识的性质，才是维柯的中心论题。对于过去，可以透过任何可能的世界里可能的居民的眼光——他们的各种范畴、思维方式、感情和想像——去观察，可以透过被富有想像力的洞见（我们找不到更好的说法了）赋予了生机的联想的眼光来加以观察。肯定存在着一种理解力（至少是一种有能力进行理解的要求），其对象是人们的思想、感情和行动"想必会呈现的状态"，它们或是出现在荷马时代的希腊、《十二铜表法》时代的罗马、进行活人祭的腓尼基殖民地，或是出现在不那么遥远或怪异但仍需要对探询者自身的文明中最深层的假设存而不论的那些文化。如果有人打算理解其直观的 117 视野之外的事物的"内在"结构，不管它是真实的还是梦想中的事物，那么事情就只能是这个样子。无论人们对所谓自然科学方法与人文研究的方法相反的大论战持什么观点，事情只能是这样。

维柯的成就就是指明了这种认知感觉，这种既不是演绎的也不是归纳的（或假设—演绎的）、既不是建立在对外部世界的直接感知上也没有资格自称真理或系统连贯的认知。他的人文

研究"新"方法的纲领就是建基于其上。他的主张也许太放肆了;把显然十分容易出错、需要用经验研究加以证明的东西称为知识,也许是错误的。不过他确实揭示了一种认知模式,某种包含在理解词语、人物、世界观、文化和过去的观念中的东西。

他在什么时候悟出了这种观点?他何时脱离了笛卡尔、格劳秀斯和塞尔登(他对此人深表赞许)的非历史的——当然也是反历史的——批判,转向自己新的历史方法观?大概是在1720年以前不久,他在《论惟一性》[13](这是《普遍法则》的第一部分)中,第一次把verum-factum的原理运用于人类的历史,在《新科学》的最后一版[14]的著名段落中,这种运用将得到充分的阐述,此书是为了证明"比较语言学"的发现如何能够最终与"哲学"统一起来。这种哲学是指,通过上帝植入我们并以神意助其发育的理性而启示给我们的永恒原理,从certum走向vertum、走向纯粹柏拉图式的洞识(维柯一生都从中获得启发)的道路。但是,这种思想的雏形在1710年已经出现在《论古代》的第二章里,他在那儿告诉我们,"Historici utiles, non qui facta crassius et genericas caussas narrant, sed qui ultimas factorum circumstantias persequuntur, et caussarum peculiares reserant"[15]。这无疑反映着培根的影响,但是强调历史写作中的细节和独特性,已经预示着十年后出现的观点。莱布尼茨也曾试图以纯逻辑的方法阐明一种有关单个实体的先验定义的理论,和维柯所走的道路不同,这条道路已被证明在哲学上是贫瘠的。

118

[13] *De uno universi iuris principio et fine uno*, Naples, 1720。

[14] 1744年出版于那不勒斯。此处提到的这段话见*N. S.* 331。

[15] "有益的历史学家不是对事实做出一般描述,并参照普遍条件解释它们的人,而是进入最具体的细节,揭示每个事件的具体原因的人。"《著作集》, vol. 1, p. 200。

在维柯生前或他去世后的近一百年里，没有人理解他的原创性，甚至真正读过他的著作的人也不例外：不管是十八世纪那些他在那不勒斯和威尼斯的赞赏者，还是后来十分肤浅地评论过他的那些名人——歌德和雅各比，嘉里亚尼和夏特鲁，哈曼和赫尔德（他们自己得出了类似的观点），德·迈斯特和巴朗什；在米什莱之前，几乎没有谁暗示过，维柯已经打开了一扇通向一个新思想领域的窗户，更不用说那些试图梳理他的有着巨大启发性但常常晦暗不明的错综复杂思想的人了，他们将再也无法回到自己的起点——回到笛卡尔或斯宾诺莎、休谟或罗素（甚至康德）那种令人欣慰的简单和对称；更不用说那些实证主义的历史学家了。对于自己有关心灵及其力量的认识的缺陷，以及有关人是什么和他们怎样变成现在这个样子的认识的缺陷，没有强烈而持续的感觉的人，就更不会意识到他的原创性了。直到狄尔泰和马克斯·韦伯的时代，维柯关于想像性地再现过去的论点对于精神哲学和认识论的全部新颖之处，才开始引起一些人的注意，并使他的思想得到了复兴。 119

维柯和启蒙运动的理想

我的话题——维柯的观点与“完美社会”这个概念的关系，并不是维柯本人的一个核心问题。就我所知，他在所有已发表的著作中，都没有直接讨论过这个题目。不过我希望证明，他的中心议题，同这种观念——人类思想史上最悠久的观念——是有关系的，虽然也是同它不相容的。天才作家的标志之一，就是他们说过的话，有时会触动属于另一个时代、另一种文化或另一个世界的人的思想或感情的中枢神经，维柯对原始诗歌中的力与美的赞扬，以及这种赞扬对于艺术或文化中的进步观或完美社会观——现实社会的不完美就是同它进行对照而加以评价的——的意义，似乎就属于这种情况。

完美社会的概念，是西方所有地区的思想中最古老、最根深蒂固的因素之一，当然，古典或犹太—基督教的传统，是其主流。它采取了很多形式——一个黄金时代，一个伊甸园，那里的人天真无邪，幸福完美，自由祥和，那里的一切都是和谐的，人们从没有想到过罪恶、谬误、暴力或苦难；那里物产丰饶，绝无匮乏，那儿没有冲突，甚至没有时间的流逝，一切需要，物质的、心理的和精神的，都得到充分的满足，后来发生了一场大灾难，结束了这种状态；灾难也是形形色色：洪水，人类的第一次反抗，原罪，普罗米修斯的犯罪，农业和冶炼技术的发现，原始积累，等等。相应地，黄金时代不是被放在起点而是终点上：基督再世后圣人的

千禧年统治、来世生活、神赐的幸福岛、北欧神话中的英灵殿(Valhalla)或三种一神论宗教中的天堂;荷马在法厄西人的岛 120 上,或在宙斯喜欢拜访的埃塞俄比亚人那里,曾发现了近似于人间天堂的地方。当神话的力量或制度化的宗教衰败后,世俗的、不再完美无瑕的、更为现世的乌托邦,开始胜过它们——从柏拉图、克拉特斯、芝诺、欧伊迈罗斯的理想社会,到扬布鲁斯的太阳岛、被普鲁塔克理想化的斯巴达、大西岛等等。

不管这种观点有什么起源,它本身是建立在这样一种信念上:存在着真实的、不变的、普遍且永恒的客观价值,它们对一切人、一切地方和一切时代都是正确的;这些价值至少从原则上说是可以实现的,不管人类过去、现在或将来有无能力在世间实现它们;这些价值是一个和谐的整体,从社会的角度说,它构成了一种完美的社会状态:当然,这种完美状态至少是可以设想的,不然的话,对现存的不完美状态的描述,也就很难或不可能有什么意义了;因为苦难、罪恶、现存人类制度中的所有其他缺陷——残暴、不公正、疾病、匮乏、精神和物质苦恼、折磨着人类的一切——只能被视为理想或最佳状态的众多衰退和缺失的表现。如何得到这种最佳状态,属于另一个问题。但是,无论能否在宗教圣书、受神灵启示的先知的预见、制度化的宗教、形而上学幻想或更有历史根源的社会理想中,或在人类没有被破坏性的文明所腐化的各种简朴的价值中找到答案,在所有这些相互冲突的信念背后都存在着一个普遍的假设,即完美的社会是可以设想的,不管它是一个祈祷和向往的对象,或仅仅是对人类尚未实现且不可能实现的潜能的一种幻觉,或是对真实或想像中的过去的一种怀念之情,或是历史必然遵循的目标,或是只要有足够的能力、精力和道德纯洁,从原则上说就可以实现的一个实践纲领。

文艺复兴的新古典主义导致了这种完美观的再次勃兴。莫尔和帕特里齐，多尼和康帕内拉，十七世纪早期的基督教乌托邦、弗朗西斯·培根、哈灵顿、温斯坦莱、福伊格尼、费奈隆、斯威夫特和笛福，不过是这种社会观的起点，直到相当晚近的时代，它一直连续不断，后来，由于大家所熟知的各种原因，它们才经历了相当严重的衰落。十七世纪末十八世纪初，对美洲等地原始社会中的和平与和谐的不实描述，使这种浪漫故事变得格外丰富。人们对这些东西太熟悉了。我希望指出关键的一点：维柯的贡献中并非最缺乏创意的一点是，他在这个方面也采取了一条独立的路线，他扬帆逆流而上。

121

可以说，由于他觉得自己是个虔诚的基督徒，建立世俗乌托邦的诱惑对他不可能十分强烈：人不可能在现世达到完美，上帝之国不属于这个世界；人既软弱又有罪孽，甚至想像现世有一个完美国度的尝试，也意味着否定人类及其产品（哪怕是他的理性和想像力的产品）有着无法克服的局限性。然而，不管宗教法庭怎么认为，康帕内拉也是个教士和基督徒；托马斯·莫尔无疑也是如此，他死于自己的信仰；还有萨缪尔·格特、费奈隆大主教、《安塔格尔》（*Antagil*）和《基督之国》（*Christianopolis*）的作者们，还有其他许多人——但这似乎并没有妨碍他们设计人间乌托邦。在维柯的著作中也从未强调过人类的软弱与邪恶。不如说，他所强调的恰恰相反——人类出色的创造力，这使他们在改造其社会和文化生活中成为天意的工具。不仅如此：这里存在着一位天主教会的虔诚之子的奇怪悖论，他宣扬一种历史循环论，它似乎没有给通过道成肉身和基督复活而达成激烈的、一劳永逸的历史变革，或通过完成和超越这一变革而使历史走向惟一的遥远天国留出余地。如何把维柯对 corsi e ricorsi（演变和重复）的信念同基督教的启示协调一致，一直就是（或有

可能一直是）他的解释者所面对的难题——这比如何使柏拉图的社会秩序循环论适应他的理想国这个至少有理论可能性的信念还要困难。不管对柏拉图可以做出什么解释，在维柯看来，人间肯定不存在走向彻底圆满的途径：既然没有任何社会结构能够长存，既然在文化发展无止境的循环中，在达到新的起点之前，陷入“思考的野蛮状态”[16] 是不可避免的，所以完美社会的观念——这意味着一种静止不变的秩序——自然而然地被排除了。这也许就是譬如说相信循环论的波利比乌斯没有提供乌托邦的原因。持类似观点的马基雅维利也没有，因为按他的预测，甚至他不视为乌托邦而是具有可行性的新罗马国，也不会永世长存。在我看来，正是这种信念，而不是维柯时代正在 122 突现的经验主义，发挥着反乌托邦的决定性作用。因为，即使像博丹或孟德斯鸠那样，对自然环境、气候等等引起的人类生活的多样性给予充分的注意，仍然可以假设，每一种社会类型都可以自由地追求和设想它自己独特的完美之路。此外，博丹和孟德斯鸠虽然认为不同的社会可以利用的手段或许有所不同，但他们似乎并不怀疑终极价值的普遍性、客观性和永恒性，它们是和平、正义、幸福、理性的组织，而且在孟德斯鸠看来，还包括做正确的事情和避免错误事情的个人自由。但是在维柯那里，情况则有所不同。我这就来解释一下为何我如此认为。

维柯本质上不是个相对主义者，尽管人们有时这样称呼他。原始的野蛮人的世界，大大不同于我们这个荣耀的时代，但是通过艰苦的努力，有可能深入到那些 orribili bestioni（野蛮人）的心灵。用他们的眼光观察或尝试观察那个世界，理解

---

[16] *N. S.* 1106。

他们的世界观，他们的价值，他们的动机、目标、范畴和观念。对于维柯，理解他们和他们的世界，就是了解他们的观点，领会他们必然属于并反映着一个特定社会发展阶段的模式，这个阶段是我们自己的状态的来源，是创造性过程的一环，理解它是理解我们自身的不二法门。维柯的“永恒的理想史”[17] 中的每个阶段，都由一系列的社会因果关系，同它之前和以后的阶段联系着，这条巨大的索链，是以一种不变的循环方式连接在一起的。那些相信进步的形而上学思想家认为，具有永恒价值的东西不会永远消失，因为在更高的阶段，它们可以通过某种形式保留下来；对于那些思考完美社会的人，所有终极价值都能在惟一一个最后方案中结合在一起，就像拼图游戏中的情况一样。但是在维柯看来事情不可能如此。因为变化——不可避免的变化——支配着人类的全部历史，它不是由机械原因决定的（他认为斯多噶派和斯宾诺莎持这样的观点），也不能归因于偶然因素——这是伊壁鸠鲁及其近代追随者的观点。因为它遵循着一个它自身的由天意决定的模式。在这个过程中，此一方面有所得，彼一方面必有所失，而且，假如作为不可改变的历史过程之一部分的新价值，在适当的时节得到实现——它们当然肯定能够实现——那么这种损失是不可弥补的。既然如此，一些有价值的经验形式注定会消失，而且不总是被肯定更有价值的东西所取代。这意味着，有些价值肯定同另一些价值不相容，历史地看就是如此。因此，所有正确的价值可以同时存在、相互和谐的秩序观，也就不攻自破了，然而并不是人类的弱点、无知或其他缺点（克服它们至少是可以想像的）使它不可能实现，而是因为现实本身的性质。这意味

123

---

⑰ N. S. 349。

着，对完美观的排斥不是出于经验主义的原因，而是因为它有着理论上的矛盾，它同我们所看到的历史必然性不相容。

发现真正的荷马

让我从维柯的《新科学》中举出一个这方面最生动的例子。在题为“诗的智慧”的第二卷里，维柯宣布：

> 文明民族的第一批人，初期人类的子孙，按照他们自己的想法，利用全部有形的想像力，创造了各种事物。因为它是十分形象的事物，所以他们以非凡的崇高性来做这件事，这种崇高性是如此伟大，于是他们被称为“诗人”，那就是希腊人给“创造者”所起的名称。[18]

他又说：“诗人最崇高的工作，就是给无意识的事物赋予意识和激情”，就像玩耍中的孩子把东西当做有生命的人来谈论一样(186)。因为“在世界的孩提时代，人有着崇高诗人的天性”(187)。还有：“想像力的强大，一如推理能力的弱小。”(185)当人较为野蛮时，他们的感官也更强大，因为天命把这些感官赋予他们，以利于其身体的自我保护，而在反思——取代了本能的反思——的时代它再无多大进展，“英雄主义的描述，就像我们在荷马那儿读到的，是如此壮丽辉煌，使后来的所有诗人都难以模 124

[18] 他接着说：“伟大的诗人”的工作之一，是“发明适合人们理解的崇高故事”。他然后(错误地)引用了塔西佗的话：“他们只要一想像到什么事，他们立刻就相信”(*Annals*, book 6)。N. S. 376。以下来自《新科学》的引文，只在正文括号内标明每一节的编号。

仿，更不用说和它媲美了”(707)。但是，那个时代(直到荷马去世前)的英雄，也被维柯描绘为“粗鲁、残忍、刚直、野蛮、高傲和固执”(708)。

维柯对众神的时代或英雄时代不存幻想。他谈到了祭活人的习俗——腓尼基人、迦太基人、高卢人、日耳曼人、美洲印地安人，以及拉丁姆地区的黄金时代(见普劳图斯的《凶宅》)的农民，都有这种风俗。他评论说：“它就是如此一个祥和温顺、清醒高尚、行为得体的时代！”(517)“黄金时代天真无邪的”人就是这样。(518)他并不怀疑，为了建立第一个有序的野蛮人社会(523)，需要的就是这种建立在恐怖上的宗教——巨人权威。(518)然后出现了英雄。英雄时代的中心人物是阿喀琉斯，“用矛尖来表明权利”的阿喀琉斯。(923)“这就是荷马向希腊人们讴歌的英雄，他把这个人作为英雄主义美德的楷模，赋予他‘无可指责’这一不变的称呼！”(667)维柯把这比做 ricorso（再现）的野蛮时刻（中世纪基督教骑士制度的时代）和浪漫诗人所诵唱的游侠骑士的复仇快感。这类英雄，如杀死儿子的布鲁图斯，还有库尔提乌斯、德齐伊和法布里基乌斯等等——“他们为贫穷不幸的罗马百姓做过什么？”（668)维柯告诉我们，他们所做的，只是毁灭、劫掠、监禁和鞭挞百姓。凡是想帮助百姓的人，曼留斯·卡皮托利努斯，或斯巴达的阿格斯王，都被宣布为叛徒并遭到杀害。按维柯的说法，在这些社会里，根本就没有美德、正义和仁慈，只有贪婪、狂妄、不平等和残忍。这就是英雄的时代，荷马生活于其中并大加赞美的时代。英雄时代是严刑峻法的时代，是“极端狂妄”、“令人无法容忍的傲慢、贪婪无度和残酷无情”（38)的时代：“贵族对待平民高傲、贪婪而残酷，在罗马史书中我们可以清楚地看到这类描述。”(272)在题为“发现真正的荷马”的《新科学》第三卷里，维柯指出，“斯卡

利格尔愤怒地发现,(荷马的)几乎所有比喻,都是来自野兽和另一些野蛮的东西"(785),但这也正是展示其诗人天才的内容: 125

> 在他们中间获得这样的成功——因为他的比喻是无与伦比的——肯定不是受过任何哲学培养和教化的头脑的特点。他以残忍野蛮的文风,讲述了那么多形形色色的血腥战斗,那么多极其野蛮的杀戮,构成了《伊利亚特》中所有的崇高情节,那不可能出自一个接触过任何哲学并受其感化的人。(785)

但是据贺拉斯说,这位野蛮的诗人使后人很难再塑造出新的人物形象(806)。维柯宣布,之所以如此,是因为"先于哲学和诗学及批评艺术的荷马,是那时所有崇高诗人中最崇高的",因此"在发明了哲学、诗学和批评的艺术后,再也没有诗人能够和他一较短长了"(807)。情感和"言说方式",以及这种"崇高天性"的行动,可以是"野蛮残忍而可怕的",这只能产生于英雄时代——荷马创作诗歌的那个时代的末期;后来这便不再可能了(808)。

据维柯看来,之所以如此,是因为这种崇高"与人民的性格分不开"(809)。荷马诗歌中的人物,是想像出来的普遍典型,被赋予了一个人种的所有品质。他们是基因式的原型(并非全然不同于马克斯·韦伯的"理想类型"),所以对于这些人,阿喀琉斯代表着英雄的威猛、敏捷的天性、高傲、荣誉和随时发怒施暴的能力,代表着力量就是正义;尤利西斯代表着英雄的智慧——"警觉、耐心、伪装和欺诈"(809)。一旦真实的观念是由文明的理性而不是整个社会的想像力创造出来的,这种崇高便不复存在了。这是因为在发明写作之前,人们只有"生动的感觉"、"强

大的想像力"、"敏锐的机智"和"健壮的记忆",他们后来失去了这些品质(819)。

荷马是"全体崇高诗人之父、全体崇高诗人之王"(823)。他的"崇高直达云霄",他具有"烈火般的想像力"(825)。"荷马诗歌中的厮杀与死亡,赋予了《伊里亚特》全部的神奇"(827)。这不可能出自"冷静而儒雅的哲学家"笔下(828)。这就是维柯把荷马视为最伟大诗人的原因。正是这种品质,使他成了"野蛮比喻"(893)或残忍而可怕地描述厮杀和死亡的大师(894),他的"句子充满崇高的激情"(895),他的"表现力和壮丽的风格"(897),在后来哲学、批评和诗学成为艺术的时代是不可能的。

126

维柯的中心论点是,诗的感情"必须深入到具体之中",当人通过观念思考时,这种感情是不可能存在的:有灵感的诵唱者——荷马是其中最伟大的一位——同哲学家势不两立。不管后来这些更温和、更理性的时代——凡人的时代——能够创造出什么东西,如精致的文明中的艺术和科学,它不可能给我们提供"烈火般的想像力"或直达云霄的崇高境界(825)。它已经死亡了。我们只有通过理解产生这种原始诗歌的那个"野蛮、残忍而可怕的"世界,才能认识到它的宏伟气势。我们只有摈弃我们这个"辉煌时代"的艺术更为优秀的想法,才能做到这一点(123)。

所有这些观点都是形成于这样一个时代,那时主导的美学理论之一,仍然是艺术、道德以及所有规范领域中存在着永恒而客观的标准的思想。有些评论家相信艺术在不断进步,其根据是理性的发展以及神话、传奇和原始幻想的世界被逐渐消灭,我们已经摆脱了那个黑暗而野蛮的时代。也有些人相信,古典诗歌,尤其是罗马诗歌,优于现代诗歌。但是这两种立场都假设存在着一个惟一而永恒的判断标准,有些人认为他们可以据此证

明——譬如说——拉辛和艾迪生胜过弥尔顿、莎士比亚或荷马，而另一些人认为他们能够证明索福克勒斯或维吉尔是比后来时代的诗人更伟大的诗人。这种推理过程是，一种艺术之优秀的品质和程度，是一个时代及其文化的普遍性质的一部分。在伏尔泰或丰特奈尔看来，古典时代雅典或罗马、文艺复兴时期佛罗伦萨或路易十四统治下法国的艺术和诗歌，都十分辉煌，因为它们是由文明的人、为了同他们一样文明的人而创作的，它们不同于无知、迷信、野蛮和宗教迫害的时代，那时的艺术就像那时的社会一样低劣，只有少数野蛮的头领同一小撮耽于幻想的主教争夺着对一群崇拜偶像的奴隶的统治权（姑且用伏尔泰对欧洲中世纪早期的概括）。维柯的立场与此大不相同，而且他是就要到来的事情的预告者。他并不否认英雄时代统治阶级的残酷、贪婪、狂妄和无人性。但是某种崇高的艺术，只有从这种土壤中才能生长出来。显然，在一个存在着人人公认的正义标准的时代，人们不实行活人祭，用发现以往事实的理性主义方法取代了神话和传说，这个时代在某些显而易见的方面要优于阿伽门农的文化，他让人杀死自己的女儿祭献给女神，或是这样一些人的文化，他们把天空视为一个用雷鸣电闪来表达愤怒的巨大的生命体。但是，人道精神和知识的增长（这意味着一次循环的顶峰）不可避免地伴随着原始活力、直接性和想像力的丧失，这是发展批判的理性所不可能做到的。每一个相继出现的时代都发展自己独特的表达方式，它们在“永恒的理想史”每一次循环中的相应阶段会重复出现，虽然可能有一些变异。没有必要对每一个文化阶段及其作品，以及它的生活和行动方式加以比较，并根据某种惟一的优劣尺度把它们分成三六九等；其实这样做是不可能的，因为它们显然没有统一的尺度。然而，一种文化的子孙能够学会理解另一种文化的生活和活动——思想、行为方式、

艺术、宗教、整体人生观，能够理解我们的祖先可以创造而我们不能创造的是什么，因为他们就是他们，我们就是我们，分别处在同一个循环中的不同阶段上。

这并不是一种相对主义，因为我们不但能够记录其他社会的世界观，而且能够理解它们——不管理解得多么不完善——但不必把它们吸收到我们的世界观中去；它也不属于古老的绝对论，根据它，我们可以利用某种对一切人、一切地方和一切时代都正确的不变标准，宣布他们的产品相互比较或同我们的产品相比较的优劣。但是，假如事情就是这样，那么把所有最好的东西和谐地综合在一起的一个完美整体的概念，（甚至从原则上说）就是不可思议的。早期时代无与伦比的想像力，不可能同发达的批判能力、同有着深刻的理性分析的哲学或科学知识结合在一起。问埃斯库罗斯的《阿伽门农》优于还是比不上《李尔王》，是荒唐可笑的。当萧伯纳说"在《圣经》中不存在比贝多芬《第九交响曲》更伟大的灵感"[19] 时，他是（假如维柯是正确的）说出了一个既说不上对也说不上错的命题，细究起来，这只是一句没有意义的废话。

在维柯的弟子看来，启蒙运动的一些思想家的理想，一个完美社会之即使是抽象可能性的观念，也必然意味着把不可调和的属性——属于不同的思想和行为模式，因此不可能被拆散再织成一件百衲衣的各种特点、理想、才华、品质和价值——拼凑在一起的努力。在一名维柯派看来，这种观念是彻头彻尾的谬论：它所以荒谬，是因为使希腊神话中的阿喀琉斯壮丽无比的因素，同譬如说使苏格拉底、米开朗琪罗、斯宾诺莎、莫扎特或佛陀

128

---

⑲ 'The Bible'（"《圣经》"），见 'Parents and Children', *The Works of Bernard Shaw*, London, 1930—8, vol. 13, p. 99。

受人喜爱的因素,它们之间并不存在理论上的冲突。既然这也适用于不同的文化,只有以它们为背景,才能对人们的成就加以理解和判断,所以单凭这个事实,就足以使启蒙运动的梦想自相矛盾了。启蒙运动中众多思想家——伏尔泰、休谟、吉本、格里姆和卢梭——在认识到这种状况的可能性时表现出的怀疑主义或悲观主义超出了这里的话题。关键在于,即使是他们也受到了一种理想的可能性的观念的激励,不管它在实践上是多么不可能得到落实。至少在这一点上,看来他们和乐观主义的杜尔哥和孔多塞是一样的。在维柯之后,在一元论和多元论之间、永恒的价值和历史主义之间的冲突,注定迟早会成为一种关键的分歧。就算维柯只是在"发现真正的荷马"一章中间接地,然而也是在其最深刻的层面上提到了这一冲突,已足以显示其思想的威力和原创性了。 129

孟德斯鸠

一

杰里米·边沁的笔端流露出的抒情性，常常多于人们的想像，有一次，在孟德斯鸠逝世半个世纪后，他说："洛克——枯燥，冷峻，干瘪乏味，但能流芳百世。孟德斯鸠——头脑敏锐，辞章华丽迷人，但名声不会超过他那个世纪。"① 除了孟德斯鸠，他又加上笛卡尔的名字，认为他们两人注定默默无闻，因为他们的观点虽曾引起人们的关心，其前提却是谬误而非真理。这些伟大的思想体系理应得到适当的赞美，然后体面地把它们安葬。因为它们的作用已发挥殆尽，它们所包含的重大谬误必须根除，不可再让其迷惑人们的头脑。

这种评判，连同那些有关功过的典型的量化评估，早已被人遗忘。但是在十九世纪，尤其是在那个世纪末，它似乎并非全无道理，那时孟德斯鸠的思想，看来已被和平地吸收进文明国家的世界观和制度之中。孟德斯鸠鼓吹宪政制度、保护公民的各项自由、废除奴隶制、渐进主义、中庸之道、和平、国际主义、适当尊

① *The Works of Jeremy Bentham*（《边沁著作集》），ed. John Bowring, Edingburgh, 1843, vol. 10, p. 143。

重民族和地方传统的社会和经济进步。他信仰公正和法治，捍卫思想和结社自由，厌恶一切形式的极端主义和想入非非；他相信权力平衡和分权是对付个人、集团或多数的专制统治的利器；他赞成社会平等，但不能使其威胁到个人自由；他赞成自由，但不能让它威胁到井然有序的统治。在他去世百年后，这些思想中的大多数，至少从理论上说，已被欧洲文明的政府和各族人民所接受。不错，在俄罗斯帝国和亚洲依然存在专制制度，西班牙 130 依然有教权主义，拉丁美洲依然有混乱和腐败，非洲依然有野蛮制度，欧洲则有民族主义和帝国主义令人担忧的发展。不过，孟德斯鸠的基本教导，构成了一切地方的自由主义信条的核心；人们对他的学说有很好的理解；他似乎没有什么新鲜东西教给二十世纪。时间已使他的错误之处不言自明。他的史学、地理学和人种学知识，甚至落后于他那个时代。他的最著名的学说，即分权学说，是他热情但错误地对他误以为存在于英国的制度发出的赞辞，反过来又误导了布莱克斯通和德·洛尔默，被证明在大革命时期的法国是行不通的，它在美国得到采用，但结果并不十分如意。他的教诲中保守的一面——强调缓进的价值，强调"有机"进化而非鲁莽的改革，强调不同文明独一无二的特点和传统的生活方式以及对它采取整齐划一的方法之不可取，强调等级制的贵族阶层、祖传技能和职业的优点，强调人为的平等的邪恶——所有这一切，可以说，都已由柏克做过更出色和更令人信服的说明，并被黑格尔及其追随者搞成了一种巨大而又简陋的形而上学观。至于他学说中的自由主义成分——他对个人自由，对司法的自成一体和独立地位，以及对民族和个人之间文明而人道的关系的捍卫——从托克维尔和穆勒开始，都已淡化为自由主义论辩中的常识，并因为饶勒斯和威尔逊总统而达到了一个可悲的水平。最后，还有他最具创见的成就——在对各地

的人类制度、它们的生理和心理原因以及条件进行比较研究的基础上，勾画出社会学和人类学的轮廓。在伟大的法国实证主义学派手中，以及在他们的英国和德国对手及其弟子中间，这些思想变成了繁荣且高度专业化的学科，其实践者怀着尊敬与好奇，回顾这位杰出的先辈，然而也不过如此。因为他的科学不过是各种警句和格言的堆砌：他在事实方面犯了太多的错误，他的社会史只是一堆奇闻轶事，他的概括太不可靠，他的概念太形而131 上学，他的全部著作，虽然有些内容很有启发性，是公认的学术巨著，但缺少系统与连贯，有些地方甚至可悲地浅薄无聊。他是一位可敬的前辈，像是一个身穿古罗马法袍、冷冰冰的奥古斯都时代的人物，仅此而已。紧随他之后的那些人，卢梭、康德、休谟和边沁，说出了一些至今仍能振奋人心、引起激烈分歧的话，但孟德斯鸠被人怀念，主要是作为一个十分可爱的作家，一个观察家，一个开明而有怀疑精神的"grand seigneur"（大老爷），一个写下过在当时被誉为划时代著作、有过广泛影响的作家，但在它问世一个世纪后，人们只把它看做一股思潮留下的巨大砾石，一个业已消逝的时代的一座纪念碑。这肯定是孔德和巴克尔、斯宾塞和涂尔干的观点，他们自己现在也被人忘得差不多了，但那时几乎没有人怀疑或否定这一观点。这种观点在当时看上去不管多么正确，我认为在我们这个时代却不是很有道理。相反，我更乐于认为，孟德斯鸠的观点，同他在十九世纪的那些后辈的观点相比，与我们的处境有着更大的关联。

二

让我从一些尽人皆知的事实讲起：查理-路易·德·斯孔达，

布列德男爵,1689 年 1 月 18 日生于波尔多附近的布列德城堡。他父亲是一名地方官,母亲是位虔诚的贵妇。一个偶然路过城堡的乞丐做了他的教父,以便让他终身记住穷人都是他的兄弟。他在农民的养育下长大,牧师给他提供教育,他年轻时浸淫于科学,但不是物理,而是生物。三十二岁那年他发表了处女作《波斯人信札》,文笔泼辣而优美,充满对法国社会和罗马教会的嘲讽,也许比当时蔚然成风的怀疑论文学更大胆,但并无本质的不同,这种文学是因路易十四的驾崩而涌现出来的。他有着担当地方显贵的前程,同时又是个文人。他从叔叔那儿继承了孟德斯鸠的爵衔和波尔多法院大法官一职,并相应地被选人波尔多学院,后来又人选法兰西学士院,他依靠自己的庄园和司法职务谋生,偶尔也拜访巴黎的知识沙龙。在将近不惑之年时,他开始 132 了一项二十年后使他名扬世界的工作。在完成这项工作七年后,他死于巴黎,受到了普遍的赞扬和纪念。

显然,他认为自己做出了一项惊人的发现。他告诉我们,他曾度过一段漫长而痛苦的思想彷徨期,那时光明在他生活中时断时续,一次次让他陷入黑暗。后来他突然领悟到一条基本原理,它使得一切都变得豁然开朗,过去互不相关的事实形成的一团乱麻,也变得有条有理。[②] 他把这一刻称为顿悟,就像有着转变体验的其他人一样。笛卡尔和维柯、休谟、吉本和卢梭,都曾谈到过改变他们人生观的类似危机。

使这个严肃而疑心重重的人发生深刻变化的是什么?他生

② “当我发现了自己的原理时,我想搞明白的一切,都变得豁然开朗。” *De l'esprit de lois*(《论法的精神》,以下略为 *E.L.*),前言。*Oeuvres completes de Montesquieu*(《孟德斯鸠全集》),ed. A. Masson, 3 vols, Paris, 1950—5, vol. 1 A, p. lxii。下面所引孟德斯鸠的著作,都是出自这个版本(其中第一卷是 1758 年三卷本的复制本),A,B,C 分别指它的三卷。

活在这样一个时代，那时在理性主义思想家看来，这个世界是分成两个领域的：一方面是自然的世界，它的规律和原理终于被发现，因此一切物体的空间运动，至少可以用为数不多的简单规律和演绎性的定理加以解释；另一方面是人类的各种习俗和制度的领域，这里的一切仍然杂乱无章，理不出头绪。人类的场景呈现出为某种偶然和非理性的力量发挥作用的场所，例如运气的好坏，暴君和冒险家的一时兴致，民众的感情，这使形而上学和神学解释有了可乘之机，它们没有任何可称为证据的东西的支持，采用的是和理性方法截然对立的方法，是偏执者和江湖骗子及其受骗者和奴隶们快乐的狩猎场。这是反教会人士的标准态度；当时在路易十四晚年教会书报检查压制下的理性主义者，其著作一直把揭露的矛头指向这种丑恶现象。难怪笛卡尔对历史和一般的人文研究漠不关心，认为它们同真理的追求者无关：这种事难以得出精确的定义、清晰的证明规则和公式，无法用可靠的方法得出正确结论。笛卡尔说，历史是茶余饭后的闲谈和旅游者的故事，只适合用来消磨时光。不错，维柯认为，他从这一团乱麻中理出了一条线索，能够借助他所揭示的新原理，使散乱的事实变得有条有理。然而，他只是那不勒斯一个默默无闻贫困潦倒的书生，那时没有法国人读过他的著作，或对他有最起码的注意。有关孟德斯鸠读过《新科学》的故事似乎纯属虚构。他说话的口气，很像是人类历史上他第一次发现了支配人类社会行为的基本规律，非常像上个世纪的自然科学家发现了非生物界的规律。他谈到法律制度的起源，但其含义显然广泛得多：是指特定的人类社会的全部制度结构；不仅是它们的法律制度，还有它们的发展模式和规律，它们的政治、宗教、道德和美学行为的模式和规律。一旦掌握了这些规律，就有可能建立一门人的科学。然后便可建立理性的统治科学，而且他更为关心的是，统

治者和被统治者的行为都可由此加以检验：一种社会技术能够得到系统的阐述，各种手段能够按照从经验和观察中得出的原理，运用于各种目标。

孟德斯鸠是他那个时代的产儿，他把人类的不幸主要归因于对未知事物的恐惧、无知和迷信的作用，以及在所有领域里骗子们和追逐权力者对它们的利用。对一切取决于人类关系的事物之偶然性和不确定性的病态意识，能够且必须一劳永逸地加以杜绝。正像物理学和生理学领域的发现使十分不同的学科，如建筑和医学，都发生了变化一样，他的重大社会发现，也将从最深刻的意义上改变统治的艺术，建立起人们驾驭自己命运的社会，而不再受各种自然力量及他们自身的罪恶和愚蠢的支配。为此目的，必须用系统的方法研究社会，就像解剖学家研究人类机体，或动物学家和植物学家确定动植物的行为一样。在一段精彩的话里，孟德斯鸠阐述了作为其著作基础的关键认识："人们受到多方面的支配：气候、宗教、法律、政府的规定、以往的先例、习惯、行为方式。这些影响结合在一起，形成了一种普遍精神。"[③] 社会不是各种异质因素的偶然组合，也不是人为的建构。它们是自然发展的形式，人们所服从的法律，应当适应这种发展的特点。人类生活受制于各种因素，其中一些是不可改变的，另一些则是能够改变的，但是变化的过程总是缓慢的，有时甚至是十分困难的。 134

人类社会各有不同。因此，法律

> 应当适应它们为之而被制定的人民，假如一国之法适用于另一国，那主要是一种巧合……它们应当适应一国的

③ *E.L.*, xix 4: vol. 1 A, p. 412。

自然条件，适应它的气候，不管它是寒冷、炎热还是温暖；要适应它的土壤的性质，适应它的状况和幅圆，适应其人民的生活方式，不管他们从事的是农业、畜牧还是狩猎。它们应当适应制度所能够承受的自由程度，适应其居民的宗教、他们的嗜好、他们的财富、他们的数量、他们的商业，以及他们的风俗习惯。最后，它们是相互联系在一起的，也是同它们的起源、同立法者的设计、同它们得以建立的事物之秩序联系在一起的。必须从所有这些角度来考虑它们。

这就是我打算在本书所做的事情。我将评价所有这些关系，它们共同构成了我所谓的"法的精神"。④

这就是社会学、人类学和社会心理学这些新学科的原理。人们可以理解孟德斯鸠为何对自己的发现如此激动。统治着世界的，既非上帝，也不是偶然性；波舒哀和怀疑论者同样错误。人类的行为，不管是个人的还是集体的，从原则上说是可以认知的，只要以同样的天才和成功——为什么不这样做呢？就像物理学、天文学和化学中的伟大发现已经表明的那样，耐心而理性地观察事实，形成并证实假说，建立定律，那么在生物学、生理学和心理学中，很可能也会取得类似的胜利。物理学的成功似乎为乐观主义提供了充分的理由：一旦发现了正确的社会规律，理135 性的组织就会取代盲目的即兴发挥，人们的各种愿望，在自然之统一性的限度之内，从原则上说都是可以实现的。绝不会再有任何时候能像十八世纪那样自信：爱尔维修和孔狄亚克，霍尔巴赫和孔多塞，以及更高水平上的狄德罗和杜尔哥、伏尔泰和达朗贝尔，都相信他们生活在一个新时代的门槛上，理想的终点就是

④ *E. L.*, I 3; vol. 1 A, pp.8—9。

眼前。敌人依然强大，但科学的进步必将使其变得越来越可笑和虚弱。在科学知识的道路上，没有任何东西能顽抗到底，而且惟有知识能使人类变得幸福和完美，聪明而自由。这种胜利福音的传播大大超出了法国沙龙的范围，在几乎每个欧洲国家都引起了反响，甚至包括俄国。镇压越严厉，未来似乎越光明。在英国这个被誉为当时最自由最开明的社会，虽然热忱不高，但也以十分关切和同情的态度看待这种学说。它在美洲的遭遇几乎无需说了。卢梭和马布利从道德的基础上，少数基督教神学家——天主教的和新教的——从宗教的基础上，攻击这种教导的唯物主义成分；但是直到那个世纪末，几乎没有提出过任何严肃的理性论证去驳倒它。自从中世纪以来，西欧的思想还从未取得过这样的团结。十九世纪的社会乐观主义有时也十分高涨，但再也没有达到过路易十五早年它诞生时所达到的那种高度。

从某种意义上可被视为启蒙运动创始人之一的孟德斯鸠，并未完全接受这种气氛。他的所有著作中都贯穿着一种令更严肃和热忱的改革家不安的怀疑主义迹象。他对具体的政治和社会问题的一些看法，令百科全书派忐忑不安，使他们对他的理想产生怀疑。例如，对于其友爱尔维修针对当时法国的教会和国家的非正义和野蛮、不宽容和腐败、无知和顽固态度的攻击，他不管多么热情地表示赞同，对爱尔维修更为积极和革命的学说，他却显然没有多少共鸣。关于孟德斯鸠这样做的原因，当时和十九世纪的批评家倾向于认为，是他的怯懦和天性保守，而在我们今天看来，似乎已经清楚了许多。 136

三

从性情上说，孟德斯鸠是个力求以自然主义方法解释一切的经验主义者，无论何时何地，只要有可能，他就会这样做。他继承了某些形而上学的观念，譬如自然法和自然目的，它们已渗透进当时大多数开明人士的思想之中，甚至在他们自称完全摆脱了这些观念时都是如此。然而，他从原则上加以强调的，却是观察的成果。他毕生从事着小心严谨、从无厌倦的观察。他的旅行札记，他的历史概述，他有关形形色色的题目的杂记，都细致、生动而深人。他对自己所看到和学到的一切都因其本身而充满好奇，无论它是否给某个假说提供了证据，或表明了一种他希望予以强调的道德。所以他的著作中有着不计其数的离题话，使那些想看到系统而逻辑严谨的政治论说、只把事实作为概括和定律的材料的人感到分神。虽然表面上看，孟德斯鸠是想寻找这种规律，他却让自己沉迷于细节之中。在他看来，这才是真实的东西；他对人物和环境的描述无一定之规，不符合他那个世纪不是丑化就是理想化的时尚。他笔下的波斯人，不论在国内还是身处异邦，既非天真无邪的野蛮人，也不是目光狰狞的魔鬼。乌兹别克人和里加人既不比他们所描述的波斯人更优秀，也不比他们更低劣，只是有所不同罢了，在一种文化中清楚而寻常的事情，在其他文化看来却是堕落而怪异的；每个群体都有一些区别于其他群体的、极为鲜明的、常常令人不解但绝不是有意夸大的特点。这种插入式的笔法也被用在《论法的精神》中：作者太乐于谈论具体的事实或事件的本来面目，使它们变得难以服务于它们本来要予以支持的假说。人们在解释《论法的精神》

各章的顺序上花费了大量笔墨，因为它表面上看是论述各种不同题目的一堆大杂烩，不存在明显的条理。对众多学者和评论家的真诚努力表示轻蔑，未免有失公允，但人们仍会不时猜想，他们是不是有着太多误入歧途的机智。孟德斯鸠不是个思想系统的哲学家，不是个善于演绎的思想家，也不是个历史学家或科学家，他的重要优点之一来自这样的事实：他虽然声称要本着笛卡尔的精神建立一门新科学，但他的实践却优于他的表白，其实 137 他根本就没有那样做，因为他认识到材料不允许他那样做。结果是，一方面他知道，对社会事实的调查对于他给自己布置的任务是不可缺少的，同时他又模模糊糊地意识到一个事实：试图把材料装进某个现成的模子，不论它是个形而上学的还是归纳的模子，是一种十分牵强的做法，与这个特定题目的性质不相容，而且——就像后来的社会学经常证明的那样——会变得成果极为贫乏。其实，他的确说过："人们从未克服过的错误，莫过于想把人类的情感简化成体系，毫无疑问，最糟糕的事情就是书本中对人的描写，那是一堆普遍命题，人几乎被完全歪曲了。"[5]

但是，人们的情感如果不能被归纳成普遍命题，那该如何看待它们呢？假如一项新发现的取得，不是通过从仔细收集的事实中得出的概括（例如根据一个世纪前由孔德或斯宾塞所建议的方法），并可运用于政治科学家或实际立法者和官员所关心的具体事例，那么这项发现又是由什么组成的呢？孟德斯鸠对笛卡尔的方法不管说过什么，对他和后人都十分幸运的是，他没有采用这种方法。倒不如说，他所做的事情，是提出原则和假说；

---

⑤ *Mes pensées*（《我的思想》）30 (549), vol. 2, p. 9。在 Masson 版中，此书根据孟德斯鸠手稿本中的顺序编了号。括号中的号码是指第一版（M. H. Barckhausen, ed., *Pensées*: *Pensees et fragments inédits de Montesquieu*, Bordeaux, 1899, 1901）中的排序。

用绝非决定论的观察结果来捍卫它们，并建议别人根据他所说的理性，即他们自己最好的判断力，以这个领域本身所要求的方法，也采纳它们；不是机械地采纳，也不是从原则上说能教给合格但没有创见的实践者的经验主义方法，例如那种能传授化学或物理学方法的方式。孟德斯鸠的原理更类似于警句和格言，而不是仔细归纳出的结论。因此，譬如说，他没有严肃地考虑引用证据来证明对于他的全部论说至关重要的命题，即人是社会动物，所以他不需要一个霍布斯式的社会契约假说以便解释为何人类聚集成社会。他没做多少论证，仅仅是主张，霍布斯的自然状态下相互敌对、独立且自我中心的人，不过是一个神话。社会的起源不需要做特别的解释：因为社会不是为阻止相互灭绝而人为采取的措施的结果，或是刻意追求安全或权力的结果，而是从自然的生物学规律中发生的，就像鸟群或兽群一样。因此，不同于霍布斯所言，战争，以及对战争的恐惧，远不是社会整合的动机，而是在出现了社会以后才发生的，那时某个人同另一些人结合在一起，出于支配或消灭另一些权力追求者的欲望，觉得有足够的力量攻击别人，而这种欲望必然是社会性的——只能在共同生活中出现。此外，他认为人类社会不应被视为孤立的人类个体的集合，或是由于有意的计划才形成的人为结构，它非常类似于生物有机体，具有自身的运动规律，只有把社会作为统一体而不是人工合成品来研究的人，才能观察到这些规律。每个社会有机体在某些方面都与另一些类似的有机体有所不同；即使只想确定不同的物质和精神（他称为道德的因素）影响对它的作用，也必须逐一对它们分别加以研究，因为这些作用会因地理位置、气候、面积、内部组织、发展阶段等等的不同而不同。当然，人确实具有许多共同的精神品质。他们都追求自我保护；他们追求社会整合；他们需要有人统治；他们追求各种物质和精神

138

需要的满足。但是他们的差别更重要,因为只有根据这些差别,才能解释不同人类社会的发展差别、制度和世界观的差别、生理的、道德的和精神特征的差别。孟德斯鸠厌恶普遍的人性观,丝毫不亚于后来的柏克和赫尔德,或我们这个时代的人类学家。他很可能会像德·迈斯特那样说:“我这辈子见过法国人、意大利人、俄国人……至于人,我宣布,我这辈子还从来没有遇见过”,[⑥] 而且他会补充说,“大自然”也是他素昧平生的一位女士。维柯肯定早就说过类似的话,但是如前所言,孟德斯鸠对他的著作也许一无所知。维柯以经常是晦涩而混乱的语言做过大胆阐述的最初真理,在一个世纪后开始受到称赞,成为有教养的欧洲人的共同财富,主要就是这些人影响的结果:孟德斯鸠本人和他的法国以及德国弟子——赫尔德和德国的历史学派,再后来还有在法国受到圣西门影响的新社会史学家。这是一些大胆而有成果的认识,但是它们依靠的是受道德意图支配的简要而不系统的观察,而不是仔细而全面的、道德中立的研究,例如他的同代人布封和林奈的研究。 139

但是,不管是否系统,说人类社会所呈现的实际面貌,先是由自然因素造成,但是随着它们的发展,它们更直接而深刻地被精神而非物质因素所改变,却是一件新鲜事。孟德斯鸠就像个研究人类社会的植物学家,他描述了他所区分出的各类有机体的理想类型。把社会分成君主制、贵族制、共和制和专制社会,这一著名的划分是他力求对亚里士多德做出的改进。作为一种分类,它无疑留下了许多缺憾,它的重要性不在于他所采用的概念能够产生富有成果的分析或预测方法,而在于一个事实,即这

---

⑥ de Maistre, *Considérations sur la France*(德·迈斯特:《关于法兰西的思考》), Lyon/Paris, 1866, p. 88。

种分类——利用类似于物理学中完美的实体这一理想化模式——注定会在赫尔德和圣西门、黑格尔和孔德、涂尔干和马克斯·韦伯的社会学和历史分析中大显身手。

孟德斯鸠的类型概念不是经验的;它来自古老的自然学说。它完全是形而上学的和亚里士多德式的。根据他的看法,每一种社会类型都有其内在的结构,有内在的运动原理或力量使它如此运行——这种内在的力量因类型的不同而不同。加强其"内在"原理的因素,引起有机体的繁荣;削弱的因素引起它的衰败。他所列举出的这些要素十分著名,君主制依靠荣誉原理,贵族制依靠中庸原理,共和制依靠美德原理(即共和精神、公民意识和团体精神),专制制度依靠恐怖原理。孟德斯鸠以亚里士多德的方式,把社会有机体理解为有目的的——有意图的——整体,理解为"实现潜能的能动本原"(entelechies)。这种模式是生物学的而不是化学的。他把这些社会的内在源泉,理解为使其走向一个内在目标而完成自身的力量,只有根据这种内在目标,

140 才能理解它们。这就是著名的"内在"要素观,它最终取代了被新科学所摒弃的机械的最终原因,莫里哀在《市民贵族》一剧中对这种原因曾大加嘲讽。孟德斯鸠为了支持他的对称方案而求助于历史,但他不是为了使其获得比施宾格勒和阿诺德·汤因比十分类似的努力更大的可信度——他们是在客观规律的幌子下,阐述自己的伦理或神学体系。

孟德斯鸠并未妄称,他是把自己的社会类型观建立在源于观察的统计学上;它不是以经验材料为基础的可修正的假说。他赋予它极大的重要性,因为他的全部历史哲学是建立在这个核心观念上:当个人和国家违反了其特有的内在结构的规则,他们便会衰败。每个国家或人类共同体,都分别有自己独一无二的正确发展道路,它首先是由物质原因造成的,政治家的任务就

是理解这种结构，从而理解只有哪些特定规则能保护和加强这种结构。这是一些著名的关系，法律制度要想履行其职能，即给既定社会的人带来充分的健康、幸福、效率、自由和公正，以及使他们具备大体上被视为当然的另一些可取的品质，就必须适应这些关系。就像古希腊哲学常有的情况一样，这里用的是医学比喻。立法者、管理者、法官，以及关心任何形式的社会问题的任何人，其任务都是要保持、维护和改善社会的健康。这种健康是由什么构成的？这等于是问人类的目的是什么。倘若不同的人或社会的目的相互冲突，如何加以调解？是否能够或应当对不同的利益进行调解？孟德斯鸠对各种答案之间的分歧十分清楚，形形色色的宗教和哲学体系，都想阐明人们应当或事实上在追求的终极目的，或他们如果是理性的，知道什么是正确的或真实的，他们就会追求的终极目的。他断然拒绝了他那个时代的神学家所提出的目的。在他看来，宗教和其他现象一样，也是一种自然现象，是由自然原因造成的，它们在北欧导致了新教和宽容，在南欧导致了天主教和迫害，在东方导致了伊斯兰教和静态的幻想，如此等等。他要求自己研究这些原因——炎热或寒冷、湿润或干燥的气候，贫瘠或肥沃的土壤，同海洋的距离，是否毗邻山脉——它们造成了各种需要以及满足它们的相应制度。如 141 何评价人类的各种制度、法律和生活形态？不管是赞成还是反对他的人，都习惯于说，他仅仅满足于观察和描述——有政治献身精神的人，不管是在孟德斯鸠时代还是我们今天，很可能发现超然态度几乎是一种道德上的罪过，甚至十分危险。然而这是个错觉。孟德斯鸠的语气是平和的，正像他曾经说过的[7]，他的话是要为读者提供乐趣，让他们看看坟墓和那些尊贵的神学家，

---

⑦ 见1754年9月13日致Deffand夫人的信，vol. 3, p. 1515。

他们不是被粗暴地打翻在地，而是体面地进入了冥府。但是，他对道德问题怀着深刻而直接的关切，丝毫不亚于当时更狂热的论战者，但是和他们不同，这更多地不是表现在对行为问题的认识上，而是表现在他的解决方案，当然还有论证的语气和心境上。他没有太多谈论当代功利主义者的惟一标准。他合理地指出，人天生要保护自己[⑧]，或“幸福和不幸包含在器官中的某种有利或不利的气质之中”[⑨]，或“利益是人世间最伟大的君主”[⑩]。然而这是十八世纪几乎所有道德学家的典型格言。他从未说过或暗示过，幸福，或某些具体欲望的满足，是惟一的目的，或对它的追求是人类行为的惟一动机。对于这些深深困扰着十八世纪的问题的正确答案，在孟德斯鸠看来是如此明显，他甚至不屑于表述它们，哪怕是以暗示的方式。不同的社会显然追求不同的目标；它们追求这些目标，就是因为它们追求这些目标，因为它们的“内在”原理对其环境做出了这样的反应。人们彼此有多大的相似性，生活在多么相似的条件下，他们就在多大程度上有着相似的目标。他们之间有多大差别——较之相似之处，这更令他感兴趣——他们的目标就相应地有多大差别。在别人看到问题的地方，他根本看不到问题。一个医生通常不会问，良好的健康是指什么，以及为何如此，他把这视为理所当然。他自称医生，是因为他知道健康而正常的机体，不同于有病和反常的机体，他知道对这种机体有益的东西，对另一种机体可能是致命的。在一种气候中必要的事情，在另一种气候下是没有必要甚至是危险的。同样，孟德斯鸠也假定，政治和道德健康的看法人

142

⑧ 参见 *Lettres persanes*（《波斯人信札》），143，vol. 1，C，p. 298。

⑨ 《我的思想》30 (549)，vol. 2，p. 8。

⑩ 《波斯人信札》106，vol. 1，C，p. 212。

尽皆知，因此根本不需要分析，当它存在时，它十分明显，合理的态度就是承认它的现状，学会如何医治有关的病症以及如何维护这个机体。为了搞清楚和自己的机体十分不同的机体的需要和习惯，当然需要富有想像力的见解。《波斯人信札》的一个显著特点便是，孟德斯鸠笔下那些游历各地的波斯人，是用一种独特的新眼光观察法国和欧洲的各种制度、因此在巴黎和罗马被当做天经地义的事情，在他们看来却怪异而可笑；而波斯人的习惯，在有着同样的偏见、同样有道理或没有道理的欧洲旅行者看来，也是如此。这就是孟德斯鸠著名的相对主义，他相信，适合任何地方任何人的惟一价值是不存在的，解决所有国家的社会和政治问题的惟一办法也是不存在的。所以他被人视为道德怀疑论者和主观主义者，拿不准什么是正确的，没有能力给道德或政治行为提供客观标准。然而这误解了他的观点。孟德斯鸠对何为最充分意义上的社会健康，有着坚定的信念。对于什么是进步，或什么是社会团结、社会的弱点和衰败，只要人们有足够的理性和冷静，那么他并不认为他们之间会存在或能够产生重大的分歧。在研究罗马盛衰的过程中，他指出造成罗马衰败的事实是，它违背了罗马共和国的核心"原则"。只有当共和国大小适中时，它们才能保持健康，只有当共和国特有的某些制度维持健全的运行状态，其公民的物质和精神需要才能得到适当的满足。因此，导致罗马衰亡的是极端行为——帝国主义的过度扩张——和个人专制对"共和主义美德"的压制，在这样说时，他也许会担心自己的解释能否被人接受，但是他不会认为有什么人能够对其中涉及到的价值表示怀疑——例如，罗马帝国在第三、第四或第五世纪确实衰亡了；或做西塞罗要强于做赫里奥加巴鲁斯，虽然赫里奥加巴鲁斯可能活得更得意。 143

孟德斯鸠以为，他本人对这个领域的创新性贡献，是解释了

国家或社会兴衰的“有机”原因,他的特殊成就,就在于证明了普遍适用的手段之不可能,解释了在某些条件下对一些人有益的事情,在不同的条件下对另一些人未必同样有益,这不仅是因为手段不同,还因为目的不同;一个社会不会仅仅因为它的需要不同,或它打算用来解决需要的方式不同,便优于另一个社会。在他看来似乎不会出现这样的情况:终极价值本身的差别,会受到同样文明的人的质疑,或两个具备知识和想像力——尤其是对十分不同于他们自己的环境的条件有着充分的历史或人类学同情心——的同样理性的人,能够在各种目的上发生争执,相互斥责对方的道德观,认为可以客观地证明它们是错误的或邪恶的。对于他,合理性不仅是指如何把手段用于目的的知识,或是对历史原因——特别是社会结构成长、聚合和衰亡的方式——的正确理解,而且是指理解人和自然相互作用的全部领域;理解哪些欲望和行动是自我毁灭和自杀性的,哪些不是;理解形形色色的条件下人们所追求的多种多样的目的;进一步说,假如这些目的相互抵牾,还得发现它们如何能够相互谐调,假如不能完全做到相互谐调,它们之间能否取得妥协。有些这样的目的无疑比另一些更具普遍性,或更深地存在于追求它的人心中。这属于一项观察和研究事实的工作。除了不同的社会在不同的环境下采用的标准外,不存在终极而普遍的标准。因此寻找惟一的客观标准,或据以判断、褒贬这些目的本身的标准,是没有意义的。他没有像休谟那样,说只有善的或正确的事情才会得到人们的赞同,因为他对情感并不十分注意。对他而言,道德和政治价值是在行动中,而不是在精心表述的思想或感情中展现自身;假如它们适合环境——假如它们适合一个具体社会的状况,假如它[144]们不是自我毁灭性的,那就不应当批判它们。“美、善、高贵、伟大、完美等等说法,都是相对于思考它们的人而言的事物的属

性。把这一原则牢记在心吧。它是消除几乎所有偏见的良方。"⑪

在不存在客观目的这种观念的地方,与它相关的主观主义也没有多少意义。这种态度也不是怀疑论的或道德冷漠的;如果说它属于一个从原则上不关心道德问题的人,或一个不会过于深入地追究那些人们打算为之献身的目标和原则的人,那就没什么好说的。在这件事上,孟德斯鸠的立场十分类似于亚里士多德的立场,他大概更能体谅文官和立法者,而不是帕斯卡尔或陀思妥耶夫斯基的追随者。

希望改进世界的人最讨厌的事情,大概就是不动感情的事实描述了,爱尔维修和他的朋友力劝孟德斯鸠不要发表他论法的精神的著作,其理由是这只会败坏他的声誉。在他们看来,他把时间浪费在了对人类众多形式的谬误和怪异表现的过细描述上,作者赋予它们某些价值,似乎仅仅是因为它们存在。爱尔维修宣称,他只知道有两种政府:好政府,它迄今尚未出现;和坏政府,即把穷人的钱财转到富人口袋里的政府。西耶士在十八世纪末说,"真正的政治科学不讨论是什么,而讨论应当是什么"⑫;假如他在五十年前这样说,他也许是正确的,因为这几乎是那个世纪所有理性主义思想家的观点。一个聪明人的正确关切就是科学;科学不但意味着描述和系统化,而且意味着用最快捷最直接的方式使事情变得更好的实践原则。孟德斯鸠对此显

⑪ 《我的思想》410 (2062), vol. 2, p. 158。在1757年为《百科全书》所写的《论鉴赏力》一文中,也有一段类似的话。此文修订后发表在1783年孟德斯鸠的《遗著》中,见 Masson, vol. 1 C, pp. 611—2。

⑫ 见1772年的手稿,标题是"政治经济学",转引自 C. A. de Sainte-Beuve, *Causeries de lundi* (圣伯夫:《礼拜一闲谈》), 2nd ed., Paris, 1852—62, vol. 5 (1853), p. 153。

然没有共鸣。他既不喜欢也不相信速度和暴力。他给急遽变革泼冷水。他赋予各种制度以价值，好像仅仅是因为它们存在；他在提供价值判断上太吝啬了；他更关心的显然是理解而不是行动。不错，斯宾诺莎曾经提倡过这种态度，但是在十八世纪，这却是他反对进步之敌的战斗中最不讨人喜欢的一面。此外，孟德斯鸠不是也攻击过斯宾诺莎的决定论，攻击过他赞成压制人的行动所不可缺少的激情吗？但是孟德斯鸠省略了他的补充意见：行动也必须是良好的，而不应是恶行；他似乎更感兴趣于区分行动的类型，而不是它们对幸福的作用。"他根本没有谈到过幸福"，边沁曾经附合爱尔维修的话，气愤地这样说。[13] 那不勒斯的法学家费兰吉利也指责他"只考虑已经做过什么，而不是应当做什么"。[14] 孟德斯鸠耐心地承受这类批评，但人们不能不感到，百科全书派所反对的，并不是他着迷于对实情本身的描述——这是他们中间最杰出的人所无法抗拒的——而是他明显的中立态度的含义。他们觉得，他总是念念不忘地强调，持久而有益的制度很少是简单明了的，政治行为的广阔领域仍然十分复杂且晦暗不明，对其局部做剧烈的变革，很容易给其他部分带来不可预期的后果，结局可能比当初更糟。他们感到，他絮絮叨叨地说要因势利导，要因地制宜慢慢来，这等于有意诋毁他们的热情的方案，他提醒人们"La nature agit toujours avec lenteur(大

---

⑬ 《边沁著作集》, vol. 9, p. 123。

⑭ Gaetano Filangieri, *La scienza della legislazione*（费兰吉利：《立法的科学》）(1784)，见 *La scienza della legislazione di Gaetano Filangieri con giunta degli opuscoli scelti*, vol. 1 (Milan, 1822), p. 12, tran. William Kendall, in *The Science of Legislation, Translated from the Italian of the Chevalier Filangieri* (London/Exeter, 1792), p. 11。这和卢梭在《爱弥尔》第5册中的态度一样："为了很好地判断实然，就得明白应然"，见 Rousseau, *Oeuvres completes*（卢梭：《全集》），ed. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond and others (Paris, 1959—), vol. 4 (1969), pp. 836—7。

自然总是行动迟缓)"[15],他对"最完美的"政府的著名定义是:"celui qui conduit les hommes del la manière qui convient le plus à leur penchant et à leur inclination(用最适合人们的风俗和倾向的方式来统治他们的政府)",[16] 这实在太缺乏热情了。光有这些倒也罢了,更有甚者,他还说倘若变革真的不可避免,人们也"只能以敬畏的双手"[17] 破坏法律;更糟糕的是,"各种麻烦和开支,……甚至公正陷入危险,是每个公民为了自己的自由所要付出的代价"。[18] 边沁再次怒斥道:"制造这道幕帐的材料,是对拖延和形式的赞颂,我已经看着它用了五十五年:那上面可分辨出制造商的名字。'法的精神'制造商:这家商号的名称是孟德斯鸠公司:还从来没有人写过如此流俗和时髦的文章。"[19] 在世纪之交时令边沁恼怒的恶习,同孟德斯鸠早先所痛恨的法国的事情无疑大不相同。但是也存在着真正的观念分歧。孟德斯鸠难以忘记,头脑简单、精力旺盛和求胜心切,都是专制制度的属性,它与个人自由相悖,后者需要的是更加宽松的社会环境,和更为和缓的步调。 146

假如人们必须破坏,至少也当三思而后行,应当心存畏惧。更为激进的改革家当然不信这些,他们怀疑孟德斯鸠有反动倾向,只是披上了科学求知和开明观点的外衣而已。他们也并非全无道理。[20] 他明确反对革命:叶卡捷琳娜女皇,还有追随她的

---

[15] 《波斯人信札》,114 , vol. 1 C, pp. 836—7。

[16] 同上,80, vol. 1 C, p. 164。

[17] 同上,129, vol. 1 C, p. 257。

[18] *E. L.* vi 2, vol. 1 A, p. 100。

[19] 《边沁著作集》, vol. 8, p. 481。

[20] 卢梭在《社会契约论》(*Du contrat social*, book, 1, chapters 2—4)中对格劳秀斯的批判,和边沁对孟德斯鸠的攻击差不多。

一帮俄国保守主义思想家，就能引用（而且确实引用过）他的观点来维护这样的立场：俄国有着对独裁的“有机”需要；他的自然主义无疑也带有由来已久的形而上学信念的深深烙印。但是，这个反革命分子也史无前例地攻击奴隶制；他说自杀、离婚、乱伦这类事情，没有什么邪恶或违反自然之处；他把宗教纯粹视为一种社会制度。

“当蒙特苏马坚持认为，西班牙人的宗教对他们的国家有利，墨西哥人的宗教对他们也有利时，他的所言并不荒唐。”[21]这种态度无异于有意触怒（也确实触怒了）当时那场大论战的双方。索邦神学院的神学家当然要谴责他。孟德斯鸠受到冉森派的强烈指责，他的书被列入《禁书目录》。但是启蒙派，伏尔泰和

147

百科全书派，表现出的 怒气也不相上下。因为假如这种观点是正确的，则科学研究便无法证明有些道德目标是正确的，另一些是不正确的；有些或所有宗教都是错误观念的产物，事实上，假如在道德和形而上学问题上获得正确答案——对一切人、一切地方无所不适的正确答案——的惟一普遍适用的方法的可能性受到怀疑和否定，那么启蒙运动赖以存在的整个价值体系也就动摇了。孟德斯鸠的口气，他的著作的语调，的确不时让人觉得对这个新时代的原则具有颠覆性。[22] 诚然，在宗教启示的可信性、教会的权威、王室权力的性质、独裁统治的不合理性等问题上，他是启蒙运动的同盟；他痛恨专横的压迫、对思想或言论自由的压制、王室愚蠢的经济政策；他信仰知识、科学和宽容。他讨厌军队、侵略者、暴君和僧侣。不过跟对手的一致之处到此为

---

[21] *E. L.* xxiv 24, vol. 1 B, p. 103。

[22] 柏拉图也曾驳斥过他认为属于智者学派的类似态度，而且是出于同样的理由。

止。他显然不相信普遍适用的解决办法,其实他根本就不相信存在简单而一劳永逸的解决方案。事实上他不相信人类处在原罪状态下,但是他也不相信人能够做到无限完美。他相信人并非软弱无能,人能够变得更强大,但这是件极困难的事,而且即使做到了,也还是不够强大。他不相信理想方案能够落实,只能做到接近于落实。他不相信简单明了,不相信任何制度、任何道德原则会永垂不朽,只有公正除外。他相信只有理性能够解决人类的问题,但是光靠理性也起不了多少作用。他不像休谟那样认为理性必然是激情的奴隶,只是比激情弱一些而已;他坚信既然理性弱而激情强,而且在任何情况下都难以摧毁,那就不应消灭而应利用激情,创造条件把它们引向可取的方向——这是后来被圣西门、孔德和帕累托采用的学说。康德说,"人性这根曲木,绝然造不出任何笔直的东西"[23],这也代表着孟德斯鸠的 148 观点,它与当时他的友人,那些乐观主义的规划者的观点截然相反。和他们不同,他痛恨和害怕一切专制者,即使最理性最开明的也不例外,因为他不相信任何集权制度,任何伟大的社会管理者,任何信心十足有条不紊地安排别人命运的人。他以轻蔑和敌视的语气,谈到那些从未受到怀疑困扰的 Décisionnaire universel(全能的决策者;这是他发明的一个用语),因为此辈组织的社会,不管多么秩序井然和开明,必然是专制社会。他深信每个公民拥有最低限度的个人自由空间的必要性,无论他利用这种自由做什么样的选择。他不相信激情,不管它多么仁慈,因为这有窒息个人的危险("美德本身也需要限制")[24],他把个人自

[23] 康德的原话是:"... aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden." *Kant's gesammelte Schriften*(《康德全集》), vol. 8, Berlin, 1912, p. 23。

[24] *E. L.* xi 4, vol. 1 A, p. 206。

由的价值看得高于一切。

不过对他还有更严厉的指责：他不是个全心全意的决定论者。没有人比他更多地注意到物质因素塑造人类性格和制度的许多不显眼的方式，或是指出社会关系网络中的关键之处（譬如自由贸易同军事安全的关系，或交往的扩大对专制政府的影响，或具有空前破坏力的新式武器的发展对国际关系的影响）[24]，但是他并不认为这种解释可以说明人类行为的全部。他相信，支配人类行为的规律，不像支配空间中的无生命物体的规律那样无所不适。他相信自己所说的造成各种制度的"一般原因"，这些制度使某些结果极不可能出现，也就是说，使某些——仅仅是某些——行为过程行不通。偶然的事变引起重要后果，仅仅是因为它们同某些可解释的一般原因联系在一起："假如凯撒和庞贝像加图那样想，另一些人也会像凯撒或庞贝那样想；注定灭亡的共和国，也会被另一只手推到悬崖的边缘。"[25] 假如英王查理149 一世没有以某种方式对人民的生活方式横加干预，那么在既定的条件下，他肯定也会用另一种方式这样做；[27] 假如瑞典的查理十二世没有在波尔塔瓦战败，他也会在别的地方战败，[28] 因为"一般原因"在起着作用，因为瑞典的国家和军队是处在这样一种条件下：一次战败就能让他们输掉战争。然而这充其量只是表明，有些可能性不可能成为现实，以为它们仍有可能，是在不现实地解读历史。但这并不是说，不存在任何其他选择，只有

[24] "自从火药发明以来，再也没有攻不破的地方。……我将把各个民族和国家彻底毁灭。"《波斯人信札》105, vol. 1 C, pp. 208—9。

[25] *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*（《罗马盛衰原因论》）, xi, vol. 1 C, p. 427。

[27] *De la politique*（《论政治》）, vol. 3, p. 169。

[28] E. L. x 13, vol. 1 A, p. 195。

一条道路有着因果上的必然性。

年轻的涂尔干在着手研究孟德斯鸠自称社会学的先行者——即使不是先锋——这种说法时，曾经有些失望地注意到孟德斯鸠放弃了严格的决定论。[29] 涂尔干无法理解，孟德斯鸠为何认为，较之支配物质世界的规律，对支配人类行为的规律更不易做出准确的表述，其后果也更不易预测。当孟德斯鸠宣布，物质世界的因果关系在很大程度上能被人类有意的行为所抵消[30] ——而且他在 1749 年也赞扬过休谟，说他赋予"une beaucoup plus grand influence aux causes morales qu'aux causes physiques（道德因素的影响远大于赋予自然因素的影响）"[31] ——时，涂尔干简直无法掩饰自己的愤怒。如果社会学还算得上一门科学，它就必须把人类行为视为和这种行为打算克服的障碍一样，也不多不少地服从着自然的因果关系。他最后指责孟德斯鸠无缘无故背叛了他最初以明确而严谨的方式理解的这门科学。涂尔干的观点当然始终如一，假如孟德斯鸠自称是现代科学社会学之父，是以严格采用爱尔维修或孔德的原则为基础，那他这种说法就要大打折扣了。他受着他所观察到或他认为能够出现的事实的指引，他没有上当受骗，用简单化的模式把这些事实安排得井井有条，不管对它们是否易于做出这样的安排。他观察到一些历史或自然的常规，这在他看来十分重要，而且他也做了可靠的记录。同样，他试图估计人类行为在某些类型的制度中的力量大小。他认为，这些人类行为中的一部分能够追溯到自然原因，但只是一部分，不是全部。他没有越 150

---

[29] Émile Durkheim, *Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology*（涂尔干：《孟德斯鸠和卢梭：社会学的先驱》），Michigan, 1960。

[30] *E.L.* xiv 5, 6, xvi 12, vol. 1 A, pp. 312—13; 361。

[31] 1749 年 5 月 19 日致休谟的信，见 vol. 3, p. 123。

出自己的证据，坚信既然有些现象似乎受严格的规律决定，那么所有的现象也一定如此。人能做到让事情顺从自己的意志，尽管不能做到很多；他们是软弱的，但蒙田严重夸大了他们的软弱和无望。帕斯卡尔曾宣布，不加批判地接受习俗，是法律权威的神秘主义来源，这意味着探究它——即"追溯其原理"——等于毁灭它。柏克和德·迈斯特对此也有强烈的共鸣。孟德斯鸠说，"追溯"现象的根源、它的"原理"的人，是在加强它，知识不可能是软弱的来源：它当然也有局限性，我们要尽力而为；也许收获甚少，但并非一无所获。世界受规律的支配，但它们并不能说明一切。孟德斯鸠不喜欢斯宾诺莎这样的说法：人可以是个大恶棍却不会犯罪，因为他的行为受着他无法左右的环境的制约。[⑫]自然原因无疑十分强大，不过它们有时可以被立法和教育所抵消；甚至巨大的力量，"一切帝国中的头号帝国"——气候——的作用，也能被严格的道德教育所改变。人可以改变和缓和（"调节"和"缓和"是孟德斯鸠常用的字眼）几乎一切事物。一种规律可以用另一种规律加以制约；最好的制度，是精心建立在相互制衡的权力关系上的制度。人类有着堕落的天性，不愿努力承担成为理性而自由的人、在专制和无政府之间的崎岖小路上行走这项极为艰难的工作。这是可以做到的，但需要耐心细致地工作，克服困难才能达到这种平衡。这种平衡总是不稳定的。维持这种平衡，需要极大的细心和警觉，而且要取得最准确的真实——科学——信息。无知、懒散和自私是人类进步的强敌，但151 更具破坏性的是偏执狂和无赖——是那些教人阻止自身天赋的僧侣，是那些消灭别人以满足个人野心的大侵略者，是那些最恶劣的大暴君，他们以奴役自己的公民为代价换取国家的自由。

⑫ 《我的思想》1266（615），vol. 2, p. 343。

法国曾经出现过的最坏的两个公民是黎塞留和卢瓦．假如孟德斯鸠有胆量的话，他也许还会加上路易十四。

自由不是完全独立，也不是肆无忌惮。它极难获得和维持，但是没有它，一切都会衰微。不管政府多么有效率，国家多么荣耀昌盛，社会多么平等，都不能弥补自由的消失。君主制尤其有着失去自由的危险，因为它倾向于以专制告终，就像河流会消失在海洋中一样。[33]专制意味着恐怖，那里的恐怖是普遍的，每个公民都害怕别人，那里没有安全，没有"心灵的宁静"，那里滋生着一种终将毁灭正常社会生活秩序的疾病。[34]但是，自由是什么？孟德斯鸠说，它不是指人可以为所欲为，因为这将导致无政府状态，因此必然也会导致消除这种状态的专制制度。用他的著名表述，拥有自由，是指"能够做一个人应当愿意做的事情，不被强迫去做他不应当愿意做的事情"。[35] 那么由谁来告诉我们应当做什么？法律。自由就是"做法律允许做的任何事的权利"。[36] 但是，难道没有专制的法律吗？有，但是在一个合理的社会里，法律是建立在正义之上。不可把正义定义为法律恰好批准的东西，它也不是统治者的意志。根据现实的法律来定义正义是荒谬的，"这就像说在没有实际画出圆之前，它们的半径不完全相等一样"。[37] 好的法律体现着正义原则，但这些原则是绝对的和客观的，独立于对它们的表述。那么，什么是正义？它"属于人的一种品质，同生活不可分离"[38]，它是"真实地存在于

[33] E. L. viii 17, vol 1 A, p. 167。
[34] 同上，xi 6, p. 208。
[35] 同上，xi 3, p. 205。
[36] 同上，p. 206。
[37] 同上，i 1, p. 3。
[38] 《波斯人信札》10, vol. 1 C, p. 26。

两个事物之间的适当的关系：这种关系永远不变，不管人们对它有什么想法，不管是把它当做上帝，当做守护神，还是最终当做一个人”[39]。这种牢固的结构不过是“从事物的性质中产生的必然联系”[40]——这就是《论法的精神》一开头给法律所下的著名的形而上学定义，它令现代评论家感到困惑和不愉快。“正义发出它的声音，但它不得不在激情的喧闹声中让人听到自己。”[41]这是现实本身的声音：“正义是永恒的，不依赖人类习俗的观点”（他又补充说，也不依靠神的观点）；“而且，当它依靠它们时，一个可怕的事实就是它必须逃避自身”[42]。

152

这些说法让人三思。这中间并没有任何新观点——这种学说，甚至以愤世嫉俗的态度让人去揭示真理的请求，至少像柏拉图一样古老。孟德斯鸠的话，虽然在细节上有所不同，但在许多中世纪文献中也可能出现；不管是胡克还是格劳秀斯，都不会认为它有什么特别之处。可以说，它是被翻译成世俗语言的中世纪神学作品。休谟就曾指责说[43]，孟德斯鸠是从马勒伯朗士那里借用了这种正义乃一种绝对客观关系的观点，并且公正地认为这是一种不可理解的抽象观念。当然，它来自对自然法的信念，不但十七世纪的法学家，而且十八世纪的经济学家和社会哲学家，都怀有这种信念。重农学派的理论，即全体人类的真正利益和谐一致的理论，就是对自然法学说的运用，它是个能够被违反（违反者当然要付出代价）的先验体系，事实上，人类制定的成文法只需用正确的文字把它记录下来。因

[39] 《波斯人信札》83，p. 169。
[40] *E. L.* i1, vol. 1 A, p. 1。
[41] 《波斯人信札》83，vol. 1 C, p. 169。
[42] 同上，p. 170。
[43] 《道德原理研究》，III ii 158，note。

此，即使最聪明的人的统治也保留了一些专横因素，它将被法治本身所取代。从中不难看出被转化为经济学和社会学语言的神学自然秩序观。圣西门有关对人的统治让位于对物的管理的说法，马克思对这种说法的重申，黑格尔的理性的法治国，以及他们在现代法律和政治理论方面的所有后辈，都有着这种自然秩序形而上学的根源，尽管有那些以经验主义语言做出的全部努力，它仍保留着其先验来源无法消除的痕记。但是，这种出现在《论法的精神》中的古老学说的奇怪之处在于，它和孟德斯鸠本人的伟大新发现中最有创见的内容不相容。他的全部目的是证明法律并非凭空产生，它们不是上帝、教士或国王的实际命令的产物；它们就像社会中的一切事物一样，反映着某个特定的时代、地球上某个特定地区的某个特定社会的不断变化的道德习惯、信念和一般态度，它们通过物质和精神的影响 153 面表现出来，使处在自身的地区和时代中的人类暴露在这种影响之下。这种作为伟大的德国历史法学派、法国大革命后的历史学和各种现代法律社会学理论基础的学说，怎么能和普遍而永恒不变、对无论何时何地何人都正确的规则，即由笛卡尔或莱布尼茨理解的理性能力——认知永恒真理的非自然的手段——所发现的规则相一致，是令人费解的；推翻这后一种观点，也正是孟德斯鸠伟大的历史性贡献。事实上，孟德斯鸠走得更远。如果法律是永恒正义的表达，是独立于人类或时代和地点的“自然之必然性”，那就必须准确地把它表述出来，而法官的惟一任务，就是尽可能严格而准确地把它运用于他所面对的具体案件，行政官的惟一任务就是尽可能充分而严格地把它变成行动。孟德斯鸠极力坚持这种观点；他要让法律的运作尽可能严格而自动。法官立法和司法拟制的运用，根据法律条文的精神而不是其文字，根据每一代人自己对于公共利益的理

解（别的一些社会和别的世代未必会作如是观），恰当地解释条文以适应新的环境——整个这一传统，被这位敏锐的观察家在其对英国制度的分析中奇怪地忽略了的这一重要发展，似乎让他深感憎恶。不可篡改法律文字，不可穿凿附会，不可有灵活性，不可做实用主义的应用。他似乎认为，如果一条法律不再有用，不再充分体现客观的正义原则，那就必须正式废除它，立法机构应当制定新的法律。这有可能导致法律的变化无常，结果是损害了对法律的尊重，就像休谟正确指出的那样。但是，假如严格解释孟德斯鸠的正义观，那么这就是不可避免的。必须忽视它给社会造成的不利，因为在永恒的自然法面前，社会利益又算什么？

实体法本身应当根据是否严格符合某种超法律的原则——由圣书中的启示，或由特殊人物的训示，或由合理的直觉这种特殊功能所揭示的原则——来加以检验，这种学说是西方法律理论的一个持久特征。它同另一个同样著名的观点显然是冲突的，后者认为，法律只是社会发展的众多方面之一，受着一般社会生活状况中相同因素的制约，孟德斯鸠所反对的霍布斯学说，即正义仅仅是法律所规定的东西，不过是这种观点的一个极端版本，当然也是个有些过分的版本。认为法律是社会进化的结果，与相信不变的正义标准及其准确表述和严格运用的必要，这两者之间未必存在严格的逻辑矛盾。因为标准本身可以由不断变化的社会因素之间不变的关系构成，例如功利主义的最大幸福原则。但是显然存在着一种真正的态度上的差异：毫无疑问，孟德斯鸠的正义概念不是一种自然的功能或关系，而是一个先验标准。实用主义的法学理论——譬如霍姆斯或布兰代斯的理论——同严格按照立法机构制定法律时所采用的形式来运用法律这一更古老的观点之间的冲突，是造成法学家分裂——尤其

154

是在美国——的一个关键难题，而且被正确地追溯到更深刻的政治、社会和形而上学中的分歧。这里值得指出，孟德斯鸠的正义相对于立法而言永远正确的观点，同法律的社会学解释同样难以相容，例如孔德派的实证主义者和马克思主义者，就都是以这种方式来理解法律（他们赞成法律是由社会和经济基础决定的上层建筑的理论）。但是这两种思潮都来自孟德斯鸠：他本人的思想中显然存在着矛盾。

他为何会陷人这种矛盾？也许是因为他担心专制制度和专横行为，这种担心来自两个不同的、不易调和的方面。一方面，他三番五次地谈到这样的事实：道德态度和习惯，以及各种生活方式，属于每个特定的社会，单靠批准法律或颁布法规，并不能打破这些道德和社会模式，而只会阻碍它们；假如它与支配这个社会进化的社会规律背离得太远，它是不可能有效的。这是他反对暴君或专制集团的任意干涉、蛮横的压迫和欺凌的一个重要原因。这种担心造成了他要维护等级制社会的愿望、分权与制衡的要求、对任何激情的不信任、对“中间”势力的渴望，以及他对等级制贵族阶层和祖传技能、地方的立法和司法机构、封建制度的遗风遗俗、向新中产阶级卖官鬻爵造成的新封建制和反常行为本身的维护——他要求用所有这些来充当永远有着侵犯性的中央权力和广大人民之间的缓冲器，不然的话，它们有可能过于自由和野蛮地形成一种自己的专横模式。但是另一方面，他又对法制有着热切的关心，他坚持法律应当以清楚的文字写明，以使每个人都能了解，这同样是一种手段，一种强大的手段，运用它是为了同样重大的目的——防止强悍的个人不受限制地施行自己的意志（尽管王权的捍卫者，如阿贝·迪博，或相信开明专制的人，如伏尔泰，都曾提倡过这种观点），用明确表述的法律 155

面前的可靠的平等，保护私人不受统治者权力的侵害。[44]

但是，对孟德斯鸠的态度不管做出什么样的心理解释，内在矛盾依然存在，我们看到了两种对立的思想和实践路线，每一种都声称有权威性。第一种是法律的实用主义发展，根据社会变迁自觉地加以修正。这里又有一个分歧点：在柏克和德国法学家的著作中，它采取了保守主义的形式。他们认为，法律反映着塑造一个民族或文化性格的最根深蒂固的传统和本能——同一个共同体的"有机"发展交织在一起，不应被统治者任意的"决断"或不符合其历史"精神"的"人为"变革所歪曲。在它的另一种激进的形式中，社会改革家和激进派把它解释成众多的要求，法律应当不断地对变化着的社会需要做出反应，不应固定在只对某个已经消逝的时代有效的绝对原则上。这两种形式的进化论法学，与罗马和拿破仑的成文法传统都不相符，这一传统要求采用明确的普遍原则，而这种原则倾向于被视为普遍适用和永恒不变，独立于时间、地点和环境。

在孟德斯鸠使用"理性"和"自然"这类概念时表现出的十八世纪的典型困境中，也可以看到这种内在矛盾。理性有时是指对普遍规律的直觉认知，笛卡尔和理性主义者都是从这个意义上使用它；有时又是指对既定社会在既定的地区和时代的"健康"运行所必需的因素的（经验）认知。自然通常温和而步履缓慢，它以几乎无法辨认的压力达到自己的目的。不过它也会大发雷霆，面目狰狞：孟德斯鸠宣布，当我做过了头，以纯粹的功利精神考虑曲解的好处时，我就会听到"la voix de la nature qui crie contre

156

[44] 他似乎相信，绝对而永恒的正义标准的观点只是一种幻想，但又担心这种认识会给专制主义和社会不稳定打开方便之门（见182页注42）。

moi(大自然向我发出反对的怒吼)”[45],这会使我回到常识。有时,自然又不具规范的作用,只是指事物和人的实际状态,是具体环境中人的行为、需要和愿望的原因,从这个意义上说,它是一切科学的研究对象。在孟德斯鸠的全部著作中,在似乎与人类自身的永恒利益相一致的绝对价值同取决于具体条件下的时代和地点的价值之间,存在着一种具有连续性的辩证关系。

四

矛盾依然悬而未决。这两种信念之间的惟一联系,是它们共同的自由主义目的。孟德斯鸠所说的自由的含义,不能从他对这个概念的正式定义——做法律所不禁止的事情的权利——中寻找,而应当到他对另一些社会和政治观念的阐述中寻找,这些阐述表明了他的一般价值取舍。孟德斯鸠首先不是被某个惟一原则所迷惑的思想家,他不打算用必须据以阐述一切真理的惟一的核心道德或形而上学范畴来支配和解释一切。他不是一元论者,而是多元论者。当他想了解不同于他和他的大多数读者的文化、世界观或价值体系时,他的优点表现得淋漓尽致。一位激进派的作者在谈到他时说,他解释得太好了:他似乎让一切都变得有道理了。[46] 当然,他和当时那些根据同十八世纪的启蒙标准的远近,给所有世界观和文化排序这种恶劣的流行做法

---

[45] *E. L.* vi, 17, vol. 1 A, p. 124。

[46] 1747 到 1748 年致 Saurin 的信,见《孟德斯鸠全集》, vol. 1A, p. 133。关于这封信的作者,见 R. Koebner, “The Authenticity of the Letters on the *Esprit des lois* attributed to Helvétius”(科伯纳:“写给爱尔维修的有关《论法的精神》的信件的真实性”), *Bulletin of the Institute of Historical Research* 24 (1951), 19—43。

相去甚远，对于当时的蒙昧主义者和激进派他都深表怀疑，因为他对不同于基督教西方的制度有着太多的体贴。对他而言，用157 普遍原则取代感受个别差异的能力，意味着罪恶的开始。他的同情范围确实非常广泛。他信心十足地为众多不同的生活方式辩解，把其中的每一个都说成受着自身物质环境的制约，遵循着它自身可以理解的发展道路，满足着过那种生活的人类的需要，而且满足的程度丝毫不亚于属于另一些时代、另一块土地、有着另一种气候和地理条件的另一些文化。这种通过想像力，使自己认同于大量生活形态的独特的伟大天赋，不但把孟德斯鸠引向宽容（虽然他在这一点上十分著名），原谅各种荒谬表现，而且使他有了一种更积极的态度。他是那个时代少数这样的思想家之一，他们把握住了人类道德史的一个关键特征，即人们追求的目的多种多样，常常互不相容，这导致各种文明之间不可避免的冲突，以及同一个社会在不同的时代、同一个时代中不同社会的各种理想之间的分歧，这导致社会、阶级、团体内部，甚至是个人意识内部的冲突。此外，他认识到，既然处境大为不同，既然个人的情况极为复杂，就没有单一的道德体系，更不用说单一的道德或政治目标，能够为人类无论何时何地的全部问题提供解决方案。试图贯彻这种单一的体系，不管它是多么有价值、多么崇高、得到多么广泛的相信，最终总会导致迫害和剥夺自由。专制“显然是整齐划一的，只靠激情就能建立它，而任何人都能产生激情”。[47] 只有处在“不安”的状态、不稳定的平衡中的社会，才是真正自由的社会；它的成员可以自由追求——和选择——各种各样的目的或目标。国家本身可以是自由的，也就是说，它独立于其他国家，但是，如果它变得冷酷无情，以不管什么神圣原

---

[47] *E. L.* v 14; vol. 1 A, p. 84。

则的名义压制意见，它的公民就不是自由的，而是受着奴役。孟德斯鸠厌恶对抗，他喜欢和平、和谐和妥协。他怀疑所有新的教条，因为它们通常都是狂热分子的产物，会引起冲突。但是，一旦某个教条得到一定程度的接受，那么不管它多么愚蠢，都应当对它示以宽容，不应不让其生存。因为更为重要的是人民应当有犯错误的自由，而不是强迫人民接受正确的看法。就真理而 158 言，孟德斯鸠不是相对主义者。他和当时最开明的人一样，认为在所有领域都能发现客观真理。然而他更深切地相信，不允许在各种理想之间自由做出选择，并小心地防止这些理想的信徒之间发生公开战争的社会，必然会衰败和灭亡。

这种反对贯彻任何正统——无论这种正统的理想多么高尚，多么受人尊敬——的立场，使孟德斯鸠有别于当时那些神学家和无神论者、理想主义激进派和权威主义者。这开启了启蒙运动阵营内部民主派和自由派之间的斗争。他们可能会团结一致反对教会的或世俗的蒙昧主义和压迫，但这种同盟充其量是暂时的。专制制度不会因为其自我施虐或充满热情，其专制程度就会有所减少。自愿的奴隶仍然是奴隶。这种声音，直到贡斯当、反对雅各宾的自由主义者和波旁王朝的正统派出现以前，再也没有听到。这种观点，因为把自由置于幸福、和平和美德之上，所以总是受到怀疑，总是得不到普及。

对今天有着特殊意义的，是他对一个事实的十分明确的认识，即知识、技能或逻辑能力无论达到什么程度，都不可能使社会问题自动获得最终而普遍的解决。法国启蒙运动的领袖，科学的伟大普及者，通过向一切形式的无知和蒙昧，尤其是野蛮、顽固、压制真理、犬儒主义和无视人权的行为公开宣战，为人类做出了巨大贡献。他们甚至在并不十分理解自己的方案时为自由和正义而从事的战斗，建立了一个给今天的许多人带来生命

和自由的传统。他们中间的大多数人，虽然对事情的原委说不清楚，却都相信，既然存在着物质运动的科学，那么想必也存在着人类行为的科学；凡是掌握了这后一种科学原理的人，一定能够用它来实现他们共同渴望的一切目标；所有这些目标——真理、正义、幸福、自由、知识、美德、繁荣、物质和精神力量，就像孔多塞说过的，是由"一条斩不断的索链"联结在一起的[48]，或至少159 是彼此相容的；遵照同新发现的有关社会生活的科学真理相一致的原则来改造社会，就有可能使它们同时得到实现。

法国大革命未能在一夜之间使人变得幸福而完美，它的一些信徒便宣称，新的原则没有得到正确理解，或是运用不当，或不是这些而是另一些原则才是解决问题的关键。例如，雅各宾派纯粹的政治方案，犯了把事情严重简单化的毛病，应当对社会和经济因素有更多的考虑。当 1848 至 1849 年对这些因素有了充分考虑时，结局仍令人失望，于是相信科学方案的人又宣布，还是遗忘了一些东西，例如各阶级之间的对抗，或孔德的进化原理，或另外一些要素。孟德斯鸠谨慎的经验主义，他对普遍适用的规律的不信任，他对人类能力的局限性的敏锐意识，所抵御的正是这种"可怕的简单化分子"，他们的思想洁白无瑕，道德纯正，这很容易使他们乐于用抽象观念的名义，一而再再而三地把人类送上虚幻的人类行为科学建立起的祭坛。即使存在着有利于激进变革、叛乱和革命的情况，那也是在政权的不公正实在令人无法容忍的时候，是在"自然对它发出怒吼"的时候；不过这样的事业总是包含着危险，无论在道德上还是物质上，绝无任何可以估算出社会后果的可靠方法为

[48] *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*（《人类精神进步史表纲要》）ed. O. H. Prior and Yvon Belaval, Paris, 1970, p. 228。

其提供保证。人类历史并不遵从令众多高尚的思想家——尤其是法国那些思想家——着迷的规律。“大多数结果都是由某些独特的方式造成的，或是取决于一些如此不可理解、如此遥远的因素，人们几乎不可能事先预见到它们。”[49] 既然如此，我们所能做到的，也仅仅是尽力使人类少受挫折，不管他们怀有什么意图。最能适应人们的“习性和倾向”[50] 的政府，是最好的政府。在制定法律时，首先必须意识到什么事情会相伴出现，这是只有靠经验或历史加以磨砺的意识。因为法律同人性和人类各种制度的关系，以及它们同人类意识的相互作用，都极为复杂，是不能用简单的思想体系加以估算的：强行贯彻永恒不变的原则，总是会造成血流成河的结局。 160

孟德斯鸠虽然对政治制度做过陈旧的分类，对社会发展的内在原理持一种先验的认识，并且认为绝对正义是自然的永恒关系，但是较之霍尔巴赫或爱尔维修，甚至较之边沁，更不用说卢梭和马克思，他是个更纯粹的经验主义者。保守派、自由派和费边社会主义者，都从他所确立的传统中汲取结论，他的不死守教条的原则，对于我们现代的敌对意识形态之间的强烈冲突，实在是意义重大。马克西姆·勒罗伊写道：“孟德斯鸠……若是没让自己的名字同分权理论联系在一起，那么他身后也许没留下什么，除了一种心态，一种社会学倾向，以及对他的可爱的波斯人的虚构故事的回忆。”[51] 那或许只是对历史现实的一种枯燥的意识，它就像柏克的意识一样正确，但摆脱了他的强烈偏见和

---

[49] 《论政治》，vol. 3，p. 166。

[50] 《波斯人信札》80，vol. 1 C，p. 164。

[51] Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, vol. 1: *De Montesquieu à Robespierre*（《法国社会思想史》第一卷：《从孟德斯鸠到罗伯斯庇尔》），Paris, 1946, p. 110。

浪漫主义曲解;那是对人是什么或人类社会靠什么生存的一种

161 理解,自亚里士多德以来,无人可比。

休谟和德国反理性主义的起源

一

我这里打算讨论的题目，不管就休谟的思想、他的心智发展、他的生平还是他生活和写作的环境而言，都不处在中心位置。我要谈的是休谟的某些观点对一些思想家的影响，或者不如说，是他们对这些观点的利用；他们在大多数方面都反对休谟的观点和立场。他们所形成的运动，我认为最好的称呼就是“德国的反启蒙运动”，它在十八世纪末达到顶峰。至少他们的两位领袖，约翰·格奥尔格·哈曼和弗里德里希·海因里希·雅各比，把休谟视为彻头彻尾的敌人。然而休谟的特点在于，尽管他自己很少有那样的打算，他却为他们提供了攻防武器，可用来对付他那些亲密的盟友，即法国的百科全书派，他们最想驳倒的就是这些人了。他们利用休谟的一些著作，假如他认识到这样的可能，他几乎肯定会感到惊异，当然还有愤怒。他和这些德国的反理性主义者存在着极大的道德和理性距离。观念史中并不缺少反讽。

我无需说明一个常识：休谟生前的西方文化，主要是受法国启蒙运动思想的支配。法国思想家及其在另一些国家的门徒，他们之间不管有什么分歧（这些分歧比人们通常认为的要更深

刻,数量也多得多),却存在着一个广泛的共识:它建立在共同接受一种世俗版本的旧自然法学说上,按照这种学说,自然万物有162 一种永恒不变的结构,世界的差别和变化,遵循着普遍而固定的规律。这些规律从原则上说,可以通过理性和受控制的观察来发现,而自然科学的方法是其最成功的运用。获取知识最强大的武器就是数学。这究竟是因为现实世界的基本结构本身就是如此,所以数学就是它的抽象表现或符号呢;还是因为数学方法只是记录、预测和控制自然的最可靠的方法,而自然的真实结构仍然不可探知呢?与这两种假设所产生的下述结果相比,它们本身不是个关键问题:真正的求知之路是自然科学的道路。也就是说,所有被称为真理的东西,都必须是公开的、可以进行交流和验证的——能够被任何理性的研究者都能得到并同意的方法所证实或证伪。因此,对一切其他形式的权威都应予以否定,尤其是那些以圣书、天启及其权威解释者所宣布的教条为基础的东西,还有传统、戒律和不朽的智慧、个人直觉和所有其他形式的非理性的或先验的推论性知识的来源。这一原则被认为既适用于人类世界,也适用于非人类的世界:既适用于抽象的学问,例如逻辑和数学,也适用于确立了无生命体、植物、动物和人类行为的规律的应用科学,以及揭示了人类终极目标之真实性质、揭示了公众的或私人的、社会的或政治的、道德的或美学的正确行为规则的规范性学科。

根据这种学说,一切真正的问题,从原则上说都是可以回答的:真理只有一个,谬误多种多样;真正的回答必须是普遍适用且固定不变的,也就是说,在所有地方和所有时代、对所有的人都是正确的,而且是利用适当的理性,利用相关的经验、观察和试验、逻辑以及计算的方法就可以发现的。至少从原则上说,能够建立一个有着逻辑关系的规则、规律和普遍原理的结构,它们

很容易得到证实，或至少在实践中得到了很大程度的肯定(必要时还能被用于不同的环境)，并取代无知、懒惰、胡思乱想、迷信、偏见、教条和幻想造成的混乱局面，尤其是爱尔维修所说的那些“同利益有关的谬误”，它们使强者能够支配和剥削愚蠢、无知和软弱的人，在全部人类历史上，它们对人类的各种罪恶、蠢行和不幸负有很大责任。只有知识，也就是说，只有科学的成长，能够使人类摆脱这些主要由他们自己引起的罪恶。有些人相信经验事物中的确定性是可以达到的，另一些人则认为顶多只能达到很高的可能性；有些人对走向美德和幸福的进步持悲观态度，有些人则更乐观一些。但是大多数法国哲人都同意，假如非理性的感情能够得到控制，无知、偏见、恐惧和贪婪就能被根除，人类的思想和感情中最严重的混乱状态，在思想上导致盲目的幻想、在实践中导致原始人的野蛮制度的状态，就能结束。 163

对理性和科学的力量的这种信仰，即使在十八世纪中叶的西欧，也并未得到普遍接受——至少不是以同样的信心和热情来接受的：它经常受到怀疑论者狡诈的质疑，受到教会和国家正统、地方和传统价值、个人或文化多样性的捍卫者，以及鼓吹不受普遍适用的清规戒律束缚的艺术想像力的人的反对，他们在那个世纪的中叶，已经开始向新古典主义的要塞发起攻击。不过我认为，这样说也没有什么不对：启蒙运动的核心传统，是建立在我刚才十分粗略地概括过的那些的假设上。虽然像一些批评家，如瑞典的冯·穆拉尔特、波德默尔和布赖丁格，英国的洛特、布莱克维尔和瓦尔顿父子，尤其是历史主义奠基人、那不勒斯的维柯，都有着对早期抒情诗歌做历史的理解与赞美的冲动；虽然对作为犹太民族叙事诗的《圣经》，对作为全体希腊人声音的荷马，对挪威人和凯尔特人的北欧神话、对东方文学、对莎士比亚和弥尔顿的作品，对民谣、神话和传奇，尤其对不能被硬塞

进巴黎那些品味制造者提供的狭隘套子中的形形色色的文化传统的兴趣在日益增长——这种反动仍主要局限于文学和艺术领域;启蒙运动的意识形态中心大厦,相对而言并没有受到影响。

对它的第一次致命打击,毫不妥协的、猛烈的并且造成了持久后果的打击,是来自德国。对于促使德国人向法国在西方世界的文化支配权做出反击的众多因素,这里不便详加评说。它与路德宗教改革中的反理性主义思潮,肯定不是没有关联;与路德反叛之后一百年里说德语的人民,同意大利、法国、英国、西班牙和低地国家的文化大繁荣相比,在文化和经济上受到的相对剥夺,也不是没有关系;这在德国培养出一种日益强烈的地方主义意识,它还伴随着因三十年战争的灾难而加重的一种低人一等的感觉。我不是社会史学家。对于德国各地,尤其是它们在同当时为自己的权力、财富和艺术成就而充满自豪的法国的关系中,受伤的自尊心和怨恨情绪的必然增长,我没有资格予以评说。然而即使对于一个外行来说也十分明显的是,这种状况与虔信派的崛起不无关系,它是路德教内部所有流派中最有内省精神和严谨的一支。虔信派教徒在气质上有着深刻的非政治倾向,对现世及其变化不感兴趣,追求个人灵魂与上帝的直接沟通。他们很容易陷入情绪化和自律这两个极端,倾向于怀疑等级制、繁文缛节、学问和理性思辩——认为它们同有着绝对的道德和精神责任意识的个人良知的声音相对立,上帝的教诲与现世、肉欲和魔鬼的诱惑在有罪孽的人类灵魂中无止境的冲突中,这种良知的声音才是最可靠的指南。虔信派在东普鲁士特别强大,腓特烈大帝在十八世纪中叶借助于讲法语的官员,想让这个落后的、半封建的地区现代化的努力,在虔诚而又保守的人民中间引起了愤怒与抵抗。大多数这样的感情,很可能就是反对法国启蒙派的唯物主义、功利主义、伦理学自然主义和无神论的感

情反应的根源，在这样一些思想家，如哈曼、拉瓦特尔、赫尔德甚至康德本人身上，都可以看到这种反应。他们，以及他们的门徒雅各比、费希特、谢林和巴德尔，其实就是德国文化抵抗运动——“狂飚突进运动”、“前浪漫主义”和浪漫主义本身——中的哲学阵营。

让我来谈谈哈曼这个神秘人物吧。康德等人曾把他称为“北方的占星家”(Magus of the North)，他大概是这场情绪化的、基本上属于宗教对立的运动的最有影响的领袖，一个被人称为德国启蒙运动(Aufklärung)第一位流亡者的人，一个启蒙运动的领袖。他 1730 年出生于柯尼斯堡，就像其年长的朋友和一 165 度的保护人康德一样，他受到过严格的虔信派教育。在 1750 和 1760 年代，人们把他视为德国启蒙运动的一个前程远大的年轻鼓吹者。他第一次成名是因为翻译了一本论商业的法文书，其中附有一篇他本人讨论贸易的作用和商人的社会价值的论文。他欣赏莱辛，并受到门德尔松、尼古拉和柏林另一些自由派德国文化领袖的欢迎。康德及其友人曾对他们这位年轻的被保护人寄予厚望。然而，在 1757 至 1758 年在伦敦的一次短暂逗留期间，哈曼经历了一场精神危机，他又恢复了自己早年的虔信派信仰。在回到柯尼斯堡后，他变成了启蒙运动坚定的反对派。在哈曼一生后来的岁月里——他死于 1788 年——发表了一系列猛烈抨击科学唯物主义、普遍主义和世俗主义的著作。这些著作采取了一种怪异、晦涩、狂想曲式的文风，有时充满着来源不明的暗示、私人笑话和精巧的双关语，而且所有这些都是以这样一种语言写成，他无疑是想以此同那些法国沙龙清客——盲人中间的瞎子领袖、与人的真正内心生活切断了联系的人——的华而不实、浅薄的明晰和精神空虚，形成尽可能鲜明的对比。对于想在宇宙中发现理性的秩序，把它归纳成理论体系并以此同

宇宙交流的人，他不仅漠不关心，而且深恶痛绝。他属于这种思想家（大概在莱茵河东岸比西岸更常见）中的一员，他们对条理清楚的理性主义图式的痛恨促使他们去寻找例外和反常事例，即使仅仅因为它能动摇对普遍规律的依赖；他们要驳倒那些自以为能把有着丰富多样性的现实纳入人为结构的人。一元论、二元论和多元论的体系，在他看来都是骗人的妄想，是定义不可定义之事，是要把大量相互冲突、不可预见、经常是十分混乱的经验素材用逻辑或形而上学手段搞得井井有条的徒劳之举——他把这称为用来阻挡海潮的沙墙。

难以想像还有比这更深刻的反科学或反理性观点：在哈曼看来，获得一切知识的惟一方式，就是直接面对由感官，由诗人、166 情人，由信仰单纯的人的直觉、想像力和直接而无矛盾的眼光所提供的现实。他喜欢的语录是《新约·哥林多前书》1.27："上帝选择了世上的蠢事以迷惑聪明人"——即笛卡尔和伏尔泰及其在思想自由的柏林的那些门徒。和威廉·布莱克一样，哈曼认为真理永远是具体的，绝不是普遍的；真正的知识是直接知识，是通过某种直接方式获得的；感觉，不管是内在的还是外在的，并不进行推理：它直接呈现素材，任何想把这些素材整理成体系的企图，都歪曲了它们的真实性。"切断联结信仰和感觉的绳索，是我们颠倒的思想类型的第一个症状。"信仰（哈曼意义上的）是一种"基本的本能"（Grundtrieb），没有它，我们根本无法行动。[1] 词语是传递声音的符号，它们或者是真实的人之间和不

---

[1] Johann Georg Hamman, *Sämtliche Werke*（哈曼：《全集》），ed. Joseph Nadler Vienna, 1949—57（以下简称《全集》），vol. 3, p. 190。所有哈曼的引语均出自这个版本，只有信件例外，它们是引自 Johann Georg Hamman, *Briefwechsel*（哈曼：《通信集》），ed. Walther Ziesemer and Arthur Henkel, Wiesbaden and Frankfurt, 1955—79（以下简称《通信集》）。

朽的灵魂之间进行交流的工具,或者仅仅是机械的设计,是与人无关的科学的分类工具。哈曼是个热忱的基督教虔信派信徒,他相信不管什么地方和时代的人,都对或能够对上帝有直接的体验:《圣经》里的话,是上帝直接向他们发出的声音,对于那些能用眼睛观察用耳朵聆听的人来说,整个自然也是如此。人类的历史也是这样,它是一种神圣的语言,向未被巴黎智者们的公式所玷污的、不受拘束的理解力传达着精神真理。词语并不像培根、洛克和贝克莱所认为的那样,是观察实在的主要障碍。直觉受到了概念、理论、体系更为粗暴的歪曲;这些书呆子的设计,在组织或控制经济和政治活动——这已不是哈曼感兴趣的领域——方面也许不无用处,但是它们不能揭示真实的世界。它们不过是虚构,是理性的诱惑和人造的赝品,却被错误地等同于真实的世界。只有来自感觉的洞察力——其最高境界是对人或事物的爱——能揭示和照亮世界。对于法国哲学家在他们自己 167 和实在之间竖起的那个由公式、普遍命题、规律、概念和范畴组成的幽灵般的框架,是不可能产生爱的。哲学家的任务,就是揭示生活中的全部矛盾、全部特殊性,而不是把它大而化之,或是用虚拟的抽象观念、理想化的本体取而代之;它们对有限的目的也许不无用处,但毕竟只是一些片断。上帝是诗人,不是数学家;只有像斯宾诺莎那样的蜘蛛,才会建立把现实世界拒之门外的体系,"捉几只小苍蝇"[②],建造"空中楼阁"[③]。人们犯了"把词语混同于概念,把概念混同于现实"[④] 的错误。在哈曼看来,没有任何体系,没有任何科学概括的人为结构,能够使人理解一个

② 1759 年致康德的信,《通信集》, vol. 1, p. 378。

③ 1784 年致雅各比的信,同上, vol. 5, pp. 265—6。

④ 同上, p. 264。

动作、一种眼神、一种语气、一种风格所传达的内容，或是理解一行诗、一幅画、一种眼光、一种精神状态、一种内心感受、一种生活形态——落人这张抽象之网的人，怎么能和他们的同胞，更遑论和上帝，进行交流呢？上帝是用《圣经》中简单的语言，用有灵性的观察，用自然和历史的语言，向他们说话，所以他们必须知道如何进行观察和倾听。

凡是真实的，都是具体的；只是独特的、个别的和具体的事物，内在地不同于另一个事物的事物，才是重要的；因为这才是它的本质和关键，而不是它和其他事物相同的那些方面——力求普遍化的科学所要记录的所有那些方面。“惟有感情赋予抽象的观念和假设以手足和翅膀。”上帝是用诗的语言向我们说话，是在向感觉说话，不是用抽象观念向博学之士说话。他告诉我们，像康德（他的密友）那类人，被“痛恨物质的本能”⑤ 所苦，要把现实重新安排到人为的模式之中，其实是生活在一个残缺不全的世界里。哈曼一再坚持，理论体系不过是一所精神监狱，它们不但导致错误的观念，而且迟早会导致庞大官僚机器的建立，它们是按照无视多样性、无视人类独特而不规则的生活的规则建立起来的，它以某个理智怪物的名义，强迫有生命的人接受压迫性的政治制度的运行机制。理解一个人、一个群体、一个教派，必须掌握塑造他们的因素——语言、传统和历史的统一体。每个宫廷，每所学校，每种职业，每个教派，都有它们自己的用语。如何深入其内部？用朋友的激情，就像一个爱人、一个挚友；用信仰，而不是用规则。现实是个不可分析的、动态的、变化不定的有机体，不能用数学和自然科学的静态符号来说明。一切绝对规律，一切教条式的戒律，都是致命的：在日常生活的行

168

⑤ 《全集》，vol. 3，p. 285。

为中可能需要它们,但是从来没有伟大的事物是因为服从它们而产生的。

英国批评家,尤其是杨格,正确地认为,原创性就意味着打破成规,一切创造性的活动,一切变革的见解,只能通过对傲慢的理论大师的命令置之不理才能获得。哈曼宣布,规则就像处女,她们若是没有受到非礼,是生不出任何东西的。自然不是个有序的整体:所谓有感知能力的人,只是一些带着眼罩的动物,他们沿着固定的路线前进,因为他们看不见现实之真正的、但是受到了深刻扭曲的特点,他们的那些人为的奇怪装置,把他们挡在了现实之外。假如他们瞥见它的本来面目——一场荒蛮之舞——他们就会神经错乱。这些病态的书呆子,怎么敢把他们狭隘而干瘪的范畴,强加给川流不息的、丰饶而不可观测的、由神所创造的广袤世界?直觉,被哈曼称为"Glaude"(信念)对现实的直接感知,即所有人都具备的不假思索便接受素材而不是幻觉的能力,不保护任何知识。[5] 信念类似于眼光或品味——使我直接体验到物质世界的生理感觉;信念——Glaube——是必要的,它向我揭示我的内心生活,以及别人用符号、举止、礼节、艺术作品、著作或其他任何想像和感情的手段向我表达的一切。在哈曼看来,Glaube 是一种感觉。就像其他感觉一样,信念不能被理性驳倒,因为它不是理性的产物;它的存在不需要证据,它不依靠基础,它不屈从于怀疑;它可能是虚妄的,但是不能用计算或理性的论证加以改正。科学家的建构肯定做不到这一点,因为那顶多是为功利目的而造的实用设置,它对灵魂或感觉

---

⑥ 1788 年 5 月 22 至 24 日致雅各比的信,《通信集》, vol. 7, p. 487。另见《全集》, vol. 3, p. 130。

无话可说，而上帝和自然只通过后者向我们说话。[7] 巴黎那些从事解剖自然的自作聪明的人，及其在柏林的同盟军，研究的全是些死物：他们知道的事不少，理解的事不多。人并非天生就有理性，而是天生会吃、会喝、会生殖、会爱、会恨、会痛苦、会牺牲、会崇拜。巴黎那帮人却对此浑然不知，在那儿，可怕的"认知"遮169 蔽了崇高的"整体"。

哈曼简直是要彻底颠覆启蒙运动的价值。他希望用特殊和具体取代抽象和普遍：用直接出现的、未经思考的感觉世界，取代哲学家和科学家的理论建构、固定模式和理想化的本体。他是严格意义上的反动分子，也就是说，他希望回到信仰时代的一个更古老的传统——用质取代量，处在第一位的是既有的东西，而不是分析性的理性，是当下感受到的第二性质，而不是推断出的第一性质，是自由的想像力，而不是逻辑。他最深刻的信念就是灵与肉、人的感觉和精神属性的不可分割，是上帝的无所不在，这个上帝是先验的，又是人性的，而不是一个与人无关的泛神论的世界灵魂，或遥远的"钟表匠"（上帝的别称）——自然神论者的那个得到理性证实的、朦朦胧胧的至高存在。

我已一般性地概述了这位最不系统的德国浪漫主义之父，他厌恶法国的理性主义者，他赞美生活的无规律性、局外人、流浪汉、贱民和妄想狂，他喜欢这些人，是因为同想用逻辑方法证明上帝存在的自由派神学家相比，他们更接近上帝。一位德国的虔信派教徒在三十年前写道，"凡是想用自己的头脑追求上帝的人，就会变成无神论者。"[8] 这也正是哈曼所相信的。宗教是

---

⑦ 《全集》，vol. 2，pp. 73—4。

⑧ 此语出自尼古拉斯·路德维希·冯·金赞多夫，见 *Zinzendorf: Ueber Glauben und Leben*（《金赞多夫：论信仰与人生》），ed. Otto Herpel, Sannerz/Leipzig, 1925, p. 16。

对上帝之存在的直接体验,不然它就什么都不是。从Glaube(信念)到神的启示只有一步之遥。哈曼的宗教,是燃烧着野火的宗教,不是托马斯主义的逻辑宗教,或"自然主义的"半路德派宗教。它来自酒神狄奥尼索斯式的体验,不是来自智慧之神阿波罗式的沉思。如果把他所追求的东西推向极端,对所有概括性知识的这种攻击,难免导致否定一切知识和思想的可能性。哈曼不管这些。他被这样的想法迷住了:生命的完整性,导致变化的瞬间感悟,在分析和解剖中都消失了。难怪歌德和浪漫派对他赞誉有加,而黑格尔则对他严辞抨击;他鼓舞了赫尔德和雅各比,尤其是克尔凯郭尔,后者称哈曼为"皇帝"。

也许各位要问,这些事和休谟有何相干?他的性情、信念和整个世界观,同这种迷乱的人生观相去甚远,激情、幻觉、宗教热情这些东西,对他从来不起作用,由于他本人受过严格的长老会教育,他强烈反对这些东西。不错,这一切都和休谟不相干,然而完全出乎休谟预料的是,他在其中起了很大的作用。 170

二

休谟的著作,就像当时另一些英国作家的著作一样,在十八世纪的德国文人中间拥有大量读者。《人性论》于1790年才被译成德文,但是他的一些道德、政治和文学作品的译本,早在1754到1756年,就以《杂文集》(*Vermischte Schriften*)为题在德国出版,其中也包括1755年出版的《人类理解研究》。德文版的《宗教的自然史》也是出版于1755年,一本休谟作品集(编者是布雷默尔),可能是转译自法文,出版于1774年。休谟的遗作《自然宗教对话录》的全本,由施莱特尔翻译,于1781年问世。

哈曼毕生都在研究休谟。他阅读休谟一部分是通过译本，但主要还是通过英文原著——他肯定读过《人性论》的原著，很可能是在他早年逗留伦敦期间。他第一次提到休谟是1756年，那是在他读过一些文章的德文译本之后。他在1787年给雅各比的信中写道："甚至在写我的《苏格拉底回忆》之前(即1759年以前)，我就研究过(休谟)，这就是我的信念(Glaube)理论的来源"，"写《苏格拉底回忆》时，我满脑子都是休谟，……我们自己的存在，以及我们身外的一切事物的存在，只能相信，而不能用任何其他方式加以证实"。[9] 说哈曼实际上只从休谟那儿得到了他的信念乃一切知识和理解的基础这一认识，也许不无夸张。但同样不必怀疑的是，休谟的信念论，尤其是《人性论》中的观点，譬如"信念是比我们本性中的认知成分更正确的一种感觉活171 动"[10]，给哈曼留下了深刻印象，对他重新回到强烈的基督教信仰起了一定作用，而且由于给他提供了一件反笛卡尔的强大武器，肯定也强化了他的反智主义。理性不可能通过从一个事实陈述到另一个事实陈述的纯逻辑步骤而有所进步，因此笛卡尔的、当然也包括其他任何理性主义者的整个本体论结构，是建立在一种关键的谬论之上——对于哈曼及其追随者来说，这种学说有着不可估量的价值。他们把它作为一件攻击当时支配着德国大学的沃尔夫哲学的利器。在他们看来，这种哲学要把世界的灵魂掏空，把它无规则的、活生生的肌体，简化成由毫无血色的范畴组成的人为模式，或是在其经验主义表现中，简化成霍尔巴赫和爱尔维修的僵死的唯物主义，在哈曼看来，没有任何色

---

⑨ 4月22日和27日的信，《通信集》，vol. 7, pp. 155, 167。最后一句话引自他自己的著作，见《全集》，vol. 2, p. 73。

⑩ David Hume, *A Treatise of Human Nature*(休谟:《人性论》), ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1888, p. 183。

彩、新颖、天赋、雷鸣电闪、愤怒和变形存在于其中。在这个过程中他把休谟的心理学和逻辑学概念转化成了宗教概念。对哈曼来说，只有信念、信仰和启示，才是终极的概念。

不管怎么说，休谟的怀疑主义，尤其是他对自然中的必然关系的否定，以及他把逻辑关系同现实世界中的关系切断的做法——这曾使康德从教条主义的迷梦中惊醒——让哈曼感到高兴，因为在他看来，这清理出了一条通向信念这一人类基本能力的存在和力量的道路，没有这种能力，既不可能有思想，也不可能有行动，既不可能有外在世界，也不可能有历史，既不可能有上帝，也不可能有人，除了一种唯我论之外一无所有。哈曼对休谟的一般立场不抱幻想；凡是要求在研究人类精神时采用自然科学方法的人，哈曼一概视为敌人。但是，休谟是在关键问题上揭示了真理的一个敌人，不管他本人多么无意。哈曼在 1781 年写给赫尔德的信中（显然是想拿他和康德做比较）说："休谟永远是我的人，因为他至少对信仰的原则表示尊重，并把它纳入自己的学说。"[11] 哈曼肯定是把休谟的信念同保罗相信不可见之事的信条混为一谈了。此外，不需要先验证明便相信和接受现实，是休谟认识论的基础。在哈曼的敌人的阵营里有这样一位强大的盟友，这本身就是个了不起的收获。在《纯粹理性批判》第二版前言的最后，康德有一段著名的话，他说："对于我们之外的事物之存在，……必须只根据信念而加以接受，假如有人对它表示怀疑，我们也提不出足以证明它的相反论证——这仍是一件令哲学和一般人类理性羞愧的事情。"[12] 在康德看来令人羞愧的

172

[11] 1781 年 5 月 10 日的信，《通信集》，vol. 4，p. 294。

[12] *Kant's Gesammelte Schriften*（《康德全集》），vol. 3，Berlin，1911，p. 23，note。

事情，却是哈曼学说的灵魂。他引用休谟《人性论》中的话来支持他的观点："显然，人类出于天生的本能或禀性，会把信念掺人他们的感觉。"⑬ 他告诉康德："吃一个鸡蛋，喝一杯水，聪明的哲学家休谟都需要信念。……假如他吃喝都需要信念，那么当他判断比吃喝更高级的事物时，他为何要违背自己的原则呢？"⑭ 换言之，假如外部世界是由作为一种直接获知形式的信念来安排的，那么它为何就不适用于我们对上帝的信念，适用于这样一些人的信念或信仰呢？——他们每日每时都从上帝的创造物中看到上帝，在上帝的圣典中、在他的圣徒和先知的话里听到他；并且这种信念甚至在最卑贱、最不关心人类的人中间也能发现。不管休谟有何错谬，他对信念的看法肯定是正确的；哈曼在1759年告诉康德，没有信念，就不可能有行动："假如你想对万物都有个证明，那么你根本不可能行动——休谟认识到了这一点。"

虽然休谟的信念观，如他在《人性论》中所承认的，并不十分明确，不过它与哈曼那种半本能式的、可靠无误的、保罗—路德教的"Glaube"还是相去甚远。休谟有时只把信念说成一种特殊的、不可再做进一步描述的"感情"⑮ 或"高级力量，或生命力，或坚固、稳定不变的因素"⑯ 等等。但是对现实的信念的合理性或正当性，并不十分取决于这种内省，而是取决于一再重复的

---

⑬ David Hume, *Enquiries*(休谟:《人类理解研究》), ed. L. A. Selby-Bigge, 3rd ed., revised by P.H. Nidditch, Oxford, 1975, p.379。

⑭ 1759年7月27日的信，《通信集》, vol. 1, p. 379。

⑮ 参见《人性论》, p. 624;《人类理解研究》, pp. 48—9; *An Abstract of a Treatise of Human Nature*(《人性论》缩写本), ed. J. M. Keynes and P. Sraffa, Cambridge, 1938, pp. 18—21。

⑯ 《人性论》, p. 629。

印象之间的关联，以及由此产生的观念联想，即取决于经验中的规律性和以此建立起的一套可靠的预期系统，没有它们，人类的思与行都是不可能的。虽然归纳法依靠的是未来会重复过去这一无法证明的信念，因此不能获得确定性，但是它们的作用在于 173 得出不同程度的可能性。休谟认为，正是这些因素，至少在某些情感中，使合理的信念（他以不十分严谨的方式，把它等同于习俗、习惯、经验、天性等等）有别于纯粹的幻想、猜测、偏见或迷信。既然一件东西的存在绝无可能逻辑地导致任何其他东西的存在，那么这些方法便成了我们建立知识体系惟一能够利用的方法。休谟正是把这一标准用于神学家的各种断言，不管它是正统基督教的还是自然神论的，以此为自己的大多数怀疑主义和有破坏性的结论提供依据。

哈曼热情捍卫信念，认为它是沟通外部世界、其他人和上帝的不二法门，不可能有谁走得比他更远了。他有时似乎认识到了这一点。1787 年，在写给雅各比的信中他说："我不知道休谟或我们两人从 Glaube 中理解了什么——我们越是谈论和阐述它，我们就越是抓不住这块水银。Glaube 不能像商品一样进行交换，它是我们内心的天堂和地狱之国。"[17] 这和休谟的世界相距甚远，从某种意义上说，哈曼对其中的一些东西并非不明白，因为他系统地忽视了休谟思想中让他厌恶的一切，即这位苏格兰哲学家最典型的思想。因此他只字不提休谟坚持"科学、道德

---

[17] 1787 年 4 月 27 日至 5 月 3 日的信，《通信集》，vol. 7，p. 176。关于这一点，见 W. M. Alexander, *Johann Georg Hamman*: *Philosophy and Faith*（亚历山大：《哈曼：哲学与信仰》），The Hague, 1966, pp. 130ff。

和行为习惯的公认标准"[18],哈曼把这视为走向真理的众多低俗的障碍。一方面是迷信和偏见,另一方面是有直接经验和不断联想的证据做基础的信念,《人性论》对这两者的重要区分,哈曼不置一词。他对休谟的信念乃天性、习俗、传统等等的结果的心理学视而不见。而且不难预料,他也不会理睬休谟关于自我是一束感觉、是各种欲望和感情的玩偶的观点;哈曼的自我,是一个通过直接的 Glaube 而获知的不朽灵魂,它有着同某些大事有关的内在生命,那是休谟的哲学连做梦也想不到的。在哈曼看来,休谟是个无信仰的人,所以他对此人的神学观点不感兴趣,于是他也忽视了休谟在《宗教的自然史》中明显的自然神论观点,同《自然宗教对话录》中对它的消解(康普·斯密等人指出过这一点)并代之以斐罗的彻底的不可知论之间的不一致;他也没有注意休谟对他和他的友人所笃信的那种基督教的尖刻嘲讽。

174

休谟的实证主义和他的反教权主义,同样与哈曼本人的精神关怀相距甚远。他既没有提到《人类理解研究》第十二节那段把一切既非数量也非经验的东西付之一炬的著名话语,也没有提到各种历史上的宗教是"病人的梦呓"、是"长着人模样的猴子的奇思怪想"[19] 等同样著名的说法。休谟宣布,这种宗教"在将来的时代,很可能难以让某些民族相信,曾有人,有双腿动物,相信过这种原则。绝对会有这样的情形,但这些民族本身的信条

[18] 莱特文正确地强调过一点,见 Shirley Robin Letwin, 'Hume: Inventor of a New Task for Philosophy'(莱特文:"休谟:一项哲学新任务的发明者"), *Political Theory* 3 (1975), 134—58。关于休谟的用语,见 *Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*(《自然宗教对话录》), ed. Norman Kemp Smith, Oxford, 1935, p. 169。

[19] *The Natural History of Religion*(《宗教的自然史》), section 15。*Essays Moral, Political and Literary*(《道德、政治和文学论文集》), ed. T. H. Green and T. H. Grose, London, 1875, vol. 2, p. 362。

中也会包含着一些荒谬的东西，他们仍会对其顶礼膜拜”。[20] 休谟只是从理论上谈到了荒谬的非理性学说和宗教，但是在哈曼眼里，非理性并不是个缺陷：他接受并赞美它。他毕生对休谟有着强烈的兴趣，但他眼光狭隘，只限于休谟对理性主义思想家、对笛卡尔、莱布尼茨和斯宾诺莎等人的追随者的理性观的反驳。休谟受到赞扬，是因为他表明理性并不是一件发现的工具，他把理性还原到了它的正确位置上，它仅仅是一种联想、阐释、贯通和分类的能力，根本没有发现和启示的能力。哈曼在1759年写道：休谟“有着撕去伪装的精神，而不是建造的精神，这是他的荣耀。”[21] 休谟是形而上学幻觉的破坏者；由于康德在建立自己的体系的努力中，在一定程度上恢复了因休谟而受到怀疑的先验联系，所以哈曼显然更喜欢休谟，而不是他这位柯尼斯堡的老友，他有时把他称为——不管他是不是打算把这作为赞誉之辞——“普鲁士的休谟”。[22]休谟当然是启蒙运动的柱石之一，是对垒战中的错误一方的斗士。然而哈曼却把他看做是一名盟友，不管他本人怎么想。哈曼在1759年给林德纳尔的信中写道：“正像大自然培育一片有毒的野草，就会让附近也长出解毒药，尼罗河知道如何让鳄鱼同它的敌人相遇一样，休谟也是倒在了他自己的真理的利剑之下。”[23] 和苏格拉底一样，休谟证明了人类无知的领域是多么广阔——哈曼认为，这是攻击“我们那些聪明人和作家”的一件十分有用的武器。休谟不朽的功绩在于他打破了先验论，打破了有关这个世界的逻辑的或形而上学的真理观；在哈曼看来，这消除了直接与自然和上帝交往的障碍，

175

[20] 《宗教的自然史》，Section 12，p.344。

[21] 1759年3月21日致林德纳尔的信，《通信集》，vol. 1，p. 305。

[22] 1781年致赫尔德的信，同上，vol. 4，p. 293。

[23] 1759年7月3日的信，同上，vol. 1，p. 355。

使能够实现这种交往的创造性想像力获得了解放，摧垮了形而上学幻觉的建筑师建起的纸牌楼。休谟的相对主义，他的现象主义，他关于信念在知识成长中的作用的观点——这些在哈曼看来都没有意义。令哈曼感到兴奋的，是休谟和苏格拉底所共同具有的怀疑论，是他坦然承认对事物的终极原因或终极目的的无知，这为苏格拉底的守护者、为神的启示、为保罗的幻觉，提供了生长的土壤。他对定律、规则和体系的痛恨，几乎像着了魔一样：正是这种对一个开放架构——不管它是个人的想像力，还是自发的、以人类的自然感情为基础的社会关系——的热爱，在两百年里一直回响着，受到赫尔德及其门徒——多元主义者、受卢梭影响的浪漫派、寻求已经消失的有机社会的怀乡病患者、一切异化形式的谴责者——的追随。

个人同万物、同人和上帝的直接接触，历史和自然的运动，即他称为"信念"的东西，支配着哈曼的思想。他说，信念——Glaube——在其最强烈的形式中，肯定以某种比任何"规则"更直接、更深人、更晦暗和更确定的方式引领着我们，为我们照亮征程。这种信念观当然和休谟的看法大相径庭，他所说的信念，

176 只是对外部世界的一种机械的、无可逃避的接受，就此而言人和动物是一样的；当然，它与里德和苏格兰学派的认识论也相去甚远。不过他们却有着共同的根源：哈曼在晚年写道："老实说，我是怀着同情心，看待那个要求我为他提供关于存在着身体、存在着物质世界的证据的哲学家。把时间和才智浪费在这种真理和证据上，既可悲又可笑。"[24] 休谟证明，要求对任何事物和人的存在，不管它是人类的还是神的，提出可靠的证据，是荒谬的，而且他和康德不同，没有用毫无经验根据的标准，在实在的不同类

---

[24] 1785 年致雅各比的信，《通信集》，vol. 5，p. 326。

型之间划出本体论的界线，哈曼因此才把他视为同盟。这也说明了一个事实，即他在引用休谟时，丝毫没有表现出休谟的英国诋毁者所表现出的态度，丝毫没有像贝蒂那样，怒斥其为“一颗冥顽不灵的心的邪恶产物”，或发出类似于沃伯顿和赫德的谴责——在哈曼看来，休谟显然不是雷诺兹著名的寓言绘画中被天使赶入无底深渊的三个魔鬼之一。

哈曼独特地利用了休谟，这从他看待《人类理解研究》题为“论奇迹”的第十节中那段著名文字的方式，大概可以得到最好的说明。在这段据康普·斯密说“大概是休谟所有著作中最著名的一段话”[25] 中，休谟宣布：

> 大体上我们可以断定，基督教不仅最初是带着奇迹露面的，即使在今天，如果没有奇迹，也不可能被任何一个有理性的人所相信。仅凭理性不足以让我们相信它的真实性；凡是被信仰所感动而赞同它的人，也就意识到了一种在自己身上连续存在的奇迹，才使他坚定地相信那些同习俗和经验完全相反的事情。[26]

凡是不带偏见的读者不可能看不到，就像斯密所指出的，这段话的内容和语气都具有嘲讽性，其用意显然是要打消对奇迹的信念。休谟的总的论点是，根据可以得到的证据，人类的虚伪、撒谎、轻信或幻觉的可能性，远远大于这里所说的事情，即《旧约》中讲述的那些同经验所确立的自然规律相矛盾的奇迹的可能性；既然宣称看到过奇迹的人的证言不能被视为比确立了 177

㉕ 《自然宗教对话录》，p. 60。

㉖ 《人类理解研究》，p. 131。

自然规律的观察证言更加可靠，因此前者也不可能比支持后者的证言更有分量。

哈曼，以及他之后的雅各比，并没有如他们可以做到的那样，对这种论证的可靠性加以质疑；他们简单地让它转而为自己服务。他们热情地抓住这段话作为信仰之为奇迹的证明，而哈曼最热情的赞赏者克尔凯郭尔，也成了这种学说最著名的鼓吹者。哈曼认为，奇迹并不违反自然秩序，因为他不相信因果关系，无论它属于真实的客体之间的关系还是作为一个精神范畴——他再次认为休谟是这条真理方面的权威（这没有多少道理）。在哈曼看来，万物都是上帝的作品，那不是通过第二因而被创造出来的，而是来自他的意志的直接行动。他问道，在自然中，在最普通最自然的事情中，即我们不认为是奇迹的事情中，存在最严格意义上的奇迹吗？发生的一切都不一定会发生，除非上帝愿意让它发生：我认为它是真实的，因为我们被赋予了Glaube——这本身就是个奇迹——是 Glaube 把它印在了我们的心灵、感官、想像、记忆和理智中。休谟的"在自己身上连续存在的奇迹"，正是反启蒙的思想家最乐于相信或愿意相信的事情。哈曼在 1759 年写给朋友的信中谈到这段话时说："休谟说这些话，可能是嘲讽，也可能十分真诚，然而它是正确的，是出自敌人之口的对一条真理的证言。他的全部怀疑仅仅是证明了他的命题。"[27] 三周后，在写给康德的信中，他又提到了休谟文章中的同一段话——"这段话可以证明，甚至在既不知情也不希望那样做的玩笑话中，一个人都能够讲出真理。"[28] 休谟"像个先

---

[27] 《通信集》，vol. 1，p. 356。

[28] 1759 年 7 月 27 日的信，《通信集》，vol. 1，p. 380。另见 Alexander 前引书（207 页注 17），p. 152，note 2。

知中的扫罗”，一个他本人并不理解的真理的证人。他不是正确地宣布，信念——真正的基督教信念——既非习俗也非常识，而是一种精神奇迹吗？不过休谟并没有认识到这也适用于他本人，他没有认识到这瓦解了他本人的怀疑论；他可能打算用这些话来反对基督教，然而——这是上帝的恩典——他却加强了信仰者的爱。 178

很可能是本着这种精神，哈曼着手翻译休谟的侄子戴维在1779年，即作者去世三年后出版的《自然宗教对话录》。《对话录》的第一版于7月21日出版。一年后，1780年8月7日，哈曼完成了他本人为这部文献所做的工作。那并不是一个完整的译本，只是内容梗概，译出了休谟原著的四分之一，他把手稿在朋友间私下传阅，直到1951年才被纳德尔收入他所编辑的哈曼全集中出版。就我们所知，这是康德所看到的休谟《自然宗教对话录》的惟一版本——没有证据表明他得到了1781年施莱特尔的全译本。哈曼在1780年给出版商哈特诺赫写信说：“《对话录》是一本充满诗歌之美的著作，和格林[29]一样，我并不认为它十分危险。我就像个五十岁的老斯瓦比亚[30]牧师，为了我那些心胸开阔的同事和同胞，正在翻译这本书。”[31] 据说此书让康德十分愉快，而且受到了它的影响，虽然1783年的《未来形而上学导论》表明他并没有完全接受休谟在书中对设计论所提出的反驳。至于哈曼，对理性主义神学和自然神论的任何攻击都是他喜闻乐见的，这也适用于所有那些为了维护神的启示而反对无神论者或自然宗教鼓吹者的人，他以及他的盟友在这两种人之

[29] 康德的朋友，英国商人，当时住在柯尼斯堡。

[30] 斯瓦比亚(Swabia)：为德国西南部一公国，今属巴伐利亚地区。——译注

[31] 1780年7月29日的信，《通信集》，vol. 4，pp. 205—6。

间看不出有什么区别。自然宗教这个说法本身就让哈曼感到愤怒，他把它比做自然语言的概念——哲学家和逻辑刀斧手的一种典型虚构，他们缺少足够的现实感，无法了解语言同特定的时间地点、同具体的环境尤其是特定的历史发展形态，有着内在的关联，是处在独特的相互关系中的特定的人类群体的有机的表达方式，而这种关系是无法用普遍公式加以概括的。真正的敌人是自然神论者，他们发明出一种抽象，一个"第一因"，或一个让宇宙运行的"神秘钟表匠"；但是这个 ens rationis（理性的存在），这个哲学家虚构出来的东西，同向人类心灵说话的上帝，同为使我们摆脱罪恶而把儿子置于死地的上帝，有何关系呢？休谟在《人类理解研究》第十二章中说，"显然，人类因为一种自然的本能或禀赋，在他们的感情中包含着建立信仰的力量；没有进行任何推理，甚至几乎在没有利用理性之前，我们总是猜想存在着一个外部宇宙……"甚至动物也在这样做。"但是这种……所有的人的意见，很快就会被最肤浅的哲学所毁灭，它告诉我们，除了幻象或知觉外，没有任何东西能够呈现于心灵。"[22] 对休谟来说，这是一个反对庸常的实在论的论点。但是对于哈曼，这些话以及另一些类似的段落，却可能有着完全相反的含义：针对哲学的侵蚀及其虚妄的建构发出的警告，尤其是当它触及终极关怀的问题，例如人和上帝的关系时。

179

《自然宗教对话录》也有着这种作用。在《对话录》的一段结束语，即休谟给定稿补充的一段文字中，斐罗说：

> 一个对自然理性的不完美有着正确意识的人，将会满怀热情地揭示真理；而那些相信自己仅仅利用哲学的帮助

[22] 《人类理解研究》，p. 151。

> 就可建立一个完美神学体系的傲慢的教条主义者，不屑于任何进一步的帮助，并且拒绝了这个外来的老师。对于一个学者来说，成为哲学上的怀疑论者，是向有着坚定信仰的基督徒迈出的最为根本的第一步。[33]

就我所知，哈曼没有提到过这段话，但人们禁不住会想，他除了把这视为由敌人提供的又一个基督教证据外，还会认为它是别的什么。它不经意地验证了一条足以毁灭怀疑论和不可知论——这是斐罗在《对话录》中的正式立场——的真理。在他看来，休谟的怀疑论比康德的谨慎论证远为有效地清除了阻碍输入信仰的畸形的理性建构；它清理出了一片使信仰得以进入的空地。在我已引用过的哈曼最后写给雅各比的一封信中，他说："当我写《苏格拉底回忆》时，我满脑子都是休谟。我这本小书中〔的一段〕提到过：对于我们自己的存在和我们身外一切事物的存在，只能相信，不能以任何其他方式加以证明。"[34]在哈曼看来，这就是《对话录》的核心所在。"人们的起点必须是从结果追溯原因，而不是先验地演绎结果——这就是另一些哲学家犯下的错误。"[35]因果性和决定论是理解实在之神秘性的障碍。"哲学家啊，你难道没有认识到，在原因和结果、手段和目的之间，不存在自然的关系，而是一种精神的和观念的关系，一种盲目信仰的关系，就像那位研究其国家的历史[36]和'自然教会'的世上最伟大的作家所说的那样？"[37] 这种盲目的"信仰"是"这样的信仰，

180

---

[33] 《自然宗教对话录》，p. 282。

[34] 1787 年 4 月 27 日的信，《通信集》，vol. 7，p. 167。

[35] 1786 年 2 月 25 日的信，同上，vol. 6，p. 281。

[36] 休谟撰写过《英国史》，他是那一时代重要的史学家。——译注

[37] 《全集》，vol. 3，p. 29。

它不是理性的产物，它排斥理性的攻击，因为信仰的发生与其说来自理性，不如说来自爱好和见解。”[38] 这就是为何“休谟总是我的人”的原因，康德则不是——因为“我们这位同胞总是被他的因果性吹跑”。[39]

三

如此把休谟搞成德国的信仰主义和非理性主义的圣人，未免让人感到莫名其妙。然而事实就是如此。哈曼的弟子，海因里希·雅各比，也继承了这一思想路线。而且，根据今人亚瑟·洛夫乔伊晚年的一篇遗作所言，雅各比是当时德国以及德国之外读者最多的思想家之一，因此难怪他的观点也进人了德国和法国哲学直觉主义的主流，它培养出了现代活力论、非理性主义和存在主义的各种流派。雅各比(1743—1818)并不是个一流的思想家，甚至连二流都算不上。他之令人感兴趣，更多地因为他是一个有哲学头脑的小说家，一个观念的介绍者和不知疲倦的文人。他跟康德、赫尔德、哈曼、歌德和门德尔松的通信，他同门德尔松之间就莱辛的真实信仰的著名争论(所谓的“泛神论论战”)，他对康德、费希特、赫尔德和谢林的攻击(以及这些人对他的猛烈反击)，他对斯宾诺莎和布鲁诺这些被人遗忘的思想家的重新发现，激励着一些比他更有才华的思想家，使十八世纪末德国哲学的画面更加有声有色。1786 年他发表了一本题为《休谟

㊳ 《全集》，vol. 2, p. 74。

㊴ 1781 年 5 月 10 日信，《通信集》，vol. 4, p. 294。

论信仰、实在论和唯心论》[40]的著作。在这本书里，尤其是在介绍构成此书主要内容的哲学对话的导言里，他赞美休谟是一位 181 非理性主义信仰的使徒。仅仅休谟的名字出现在书名中这个事实，就证明了他在早期德国浪漫主义先贤祠中占据的位置。雅各比是个认识论上的实在论者，然而他也是个激烈反对理性主义的一神论者。像康德、赫尔德和哈曼一样，他是在虔信派的传统中成长起来的，他忠实地遵守着哈曼的自我检省的实践，以及后者用休谟的著作对抗法国那些阴险的唯物论者和自然神论者及他们在德国的弟子，尤其是自由派路德教牧师的做法。他的书引用了帕斯卡尔的一句箴言："理性驳斥教条主义者；自然驳斥怀疑论者"。[41] 雅各比对后一种立场做了长篇大论的阐述。菲利普·莫兰在一篇有趣的短文[42] 中评价了哈曼、休谟和雅各比的关系，他费尽心思地指出，自然不同于理性，它不能反驳，它只会使我们避开真理接受幻觉，因为真理依然是真理，而幻觉依然有误，不管它们能够变得多么令人惬意或不可缺少。

然而我认为这误解了雅各比的意思。他的观点是，只存在一种真正的知识，即我们的自然 Glaube："我们在信仰中出生，正像我们在社会中出生一样"；一些来自直觉的确定性，是理性无力证实或驳倒的，譬如我对自己的身份的意识，对我的自觉的努力和行动所揭示出的我的因果效用的意识[43]，对我的意志自由的意识。对于上帝的存在、理性的世界以及另一些感性事物，我

[40] 我采用的版本是 *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*（《雅各比著作集》），(Leipzig, 1812, 1815), vol. 2, pp. 1—310。

[41] 《雅各比著作集》, vol. 2, p. 1。

[42] P. Merlan, 'Kant, Hamann-Jacobi and Schelling on Hume'（莫兰："康德、哈曼、雅各比和谢林论休谟"）, *Rivista critica di storia della filosofia* 22 (1967), 484。

[43] 怀特海和斯托特也做过类似的论证，而且还有后来的一些阐述者。

也有类似的确定性。雅各比认为，这些信念不仅是我们的行动、感情和思想的前提，而且是与生俱来的，它们把我们同实在联系在一起，完全不依靠任何假设或理论建构，例如自然之统一性的假设——这是自然科学命题所必需的。因为假说是证实或证伪的对象，而信仰或信念（它们的消失是难以想像的）是完全自由的。我们对自己的存在、对我们自己的独特性格的确定性是一182 种"感觉"（ein Gefühl）——一种实在的感觉；它确保 它所揭示的一切事物之实在性。我们对自己的自我的信念，是其他一切知识的试金石：我们用它而不是别的方法，来衡量其他信念的可靠性，哲学的任务就是"揭示存在"（Dasein zu enthüllen）[44]；做到这一点的正是这种感觉——Gefühle 或 Gesinnungen；"除此之外"，没有别的方法能够建立真理。为给这种观点找到依据，他引用了休谟的《人性论》[45]，在这里信念被描述为"心灵感受到的东西，它们把判断的观念同想像力的虚构区别开来。它赋予它们更大的力量和影响；使它们看上去更重要；使它们牢牢扎根于心灵之中；使它们成为我们一切行为的支配原则。"他还引用了《人类理解研究》第十二节中有关人们的"自然本能或先天知识，把信念安放在他们的感觉之中"的段落。"这张桌子，我们看上去是白色的，我们感到它是坚硬的，并相信它存在，但是它独立于我们的知觉，它是外在于我们认知它的心灵的事物。"[46]雅各比又说，"我们相信自己的感觉，因此相信存在着一个可感知的世界。同样，我们相信我们内在的感觉，因此相信存在着一个感觉之外的世界。"[47] 在他看来这可以从休谟的前提中得出；这种信

[44] 1783 年致哈曼的信，《通信集》，vol. 5, p. 56。

[45] 《人性论》，p. 629。

[46] 《人类理解研究》，p. 151。

[47] 《雅各比著作集》，vol. 2, p. 152。

念(他丝毫没有提及休谟遇到的唯我论难题)对于他就像对于哈曼一样,在不知不觉中变为 Offenbarung(启示),即不需要理性的帮助便直接揭示出来的真理。他然后把这跟柏拉图或斯宾诺莎的普遍命题和抽象概念做了对比,他们是唯心论的逻辑严密的虚构体系的建筑师,这种体系意味着实在感的死亡。

雅各比从敌人的资源中汲取营养的方式,可以用他看待休谟对设计论的著名反驳作为例子。雅各比独具特色地以哈曼的方式把它颠倒过来,以便加强他本人的信仰(Glaube)观。休谟在《人类理解研究》中认为[48],既然这是一种类比论证,因此根据前提,它不能被用于独一无二的事物,即神。类比法只适用于包含着另一些实际的或可能的成分的那类实体。让我引用沃尔海姆在其讨论休谟宗教观的著作中对这一论证的简明扼要的表述吧: 183

> 我们能够从一个具体事件推知其原因的惟一事例,是一系列事件中的一个事件的情况,换言之,假如一个事件在人类的经验中是独一无二的,我们就不能把一个原因赋予这个事件。但不言而喻的是,"自然的结构"从这个意义上说就是独一无二的:因此宗教假设……变成了无根据的推理。[49]

这也正是休谟对他《对话录》中所谓"宗教假设"进行三方面批判时的主旨所在。

---

[48] 《人类理解研究》, pp. 144—8。

[49] Richard Wollheim (ed.), *Hume on Religion*(沃尔海姆编:《休谟论宗教》), London, 1963, pp. 23—4。

雅各比由衷地欢迎这种推理模式。他同意普遍知识是建立在他所说的“比较”上，但既然上帝是独一无二的，就不可能拿什么东西和他进行比较。上帝不是一个一般概念。但是雅各比断言，我自己的心灵也不是这样的概念：它也是独一无二的，完全个人化的，无法从任何外在的起点达到它。这就是为何我知道上帝的原因，我是通过直接的感觉知道的，就像我知道自己一样。不是用类比或其他推理方式，也不是像我对自我身份的认知那样，用记忆或任何其他间接方式。对于我本人来说，我不是一个能够被描述的观念，我对自身之存在的确定性，与我对知道我自己是谁的确定性是分不开的。这种知识是其他一切认识的基础：它是直接的和先验的；难怪在日常感觉经验或逻辑范畴的昏暗世界里寻找自我的休谟和康德找不到它。

这种为了支持信仰而篡改休谟的经验主义和怀疑论的做法，是这个教条主义的宗教先验论团体全部策略的典型表现：他们把休谟作为外来的专家，一个消灭他们深恶痛绝的东西——理性主义形而上学家关于知识和实在的理论——的专家。在雅各比看来，实在是由他有时所谓的“Wesenheitsgefühl”——对本质事物的直接感觉——揭示的，他把这种能力称为上帝的恩赐。184 他把信仰说成是 salto mortale（凡人的飞跃），信念的飞跃，没有它，我们就会继续被囚禁在逻辑、数学或形而上学建构的虚幻世界中——哈曼所说的空中楼阁，它远离实在，许多可敬的思想家在那里度过了他们的一生。因此，休谟的怀疑论能够拯救我们。而且雅各比告诉我们，这能使他获得不朽的英名。

四

总结一下这种特殊的关系吧：启蒙运动在德国的反对者是否需要用休谟来确立自己的立场，是值得怀疑的。然而这却是个历史事实，他们的奠基人，哈曼和雅各比，对他针对他们的主要敌人——自然神论者——提出的反驳论证都十分着迷，与彻底的无神论者相比，他们更痛恨这种人，这大概是因为在他们看来，后者至少没有把真诚的信徒对上帝的直接认知庸俗化。他们简单地从休谟的著作中取出他们需要的东西。莱特文在最近的一篇关于休谟的文章[50]中正确地指出，"每一位大哲学家都被赋予了相反的性格"。莱辛、赫尔德和歌德对斯宾诺莎就是这样做的，他在充当了法国唯物主义的秘密鼓吹者后，又被改造成一个泛神论的先验论者和德国绝对唯心主义之父。休谟被一些人描述成"最具破坏性的怀疑论者，他不但撕下了传统哲学的伪装，而且证明一切知识都是幻觉"，另一些人则把他改造成了"一个固执的经验主义者，他相信人类能够获得无可争议的真理"。[51]

这些解释，以及另一些解释，都可以从休谟的著作中找到支持。柏克不相信哲学的抽象概念，他相信自然、出色的感觉、历史和文明，他敌视绝对原则和无条件的普遍命题，他反对打着永恒原则的旗号，或根据变化无常的民众情绪进行激进的变

---

[50] Shirley Letwin, 'Hume: Inventor of a New Task for Philosophy'（莱特文："休谟：一项哲学新任务的发明者"），*Political Theory* 3 (1975), 134。

[51] 同上。

革——这些态度都有休谟的来源，正像它们也有孟德斯鸠和胡克的来源一样。穆勒及其后的罗素，把他们对科学方法的信任，他们对教条主义、先验主义和神学家的错误类比的否定，他们对接受错误信念的倾向和赞成永恒原则的习惯表现出的疑虑，归185 功于休谟，他们同意可能性是最接近于难以达到的经验确定性的近似物，他们对非理性主义的痛恨，他们对较为冷静的感情的赞扬，他们的自然主义和温和的功利主义倾向，也统统被归功于休谟。但是对哈曼及其门徒来说，休谟只是一个比康德更具破坏力的陈旧的理性主义的批判者。在他们看来，他似乎终于颠覆了不变的经验范畴的观点和任何形式的二元论，即存在着两个世界的学说，不管它是笛卡尔的、莱布尼茨的还是康德的。只有一个世界，即直接面对的实在的世界；虽然休谟对这个世界的认识和他们的认识大为不同，但是认识到它的统一性，认识到柏拉图的谬论——它是把实在同日常经验区分开的一切尝试的基础——对于他们有着至高无上的重要意义。

对于这些神秘的唯名论者来说，在自然世界和精神世界之间并不存在一道墙。上帝用他们所理解的符号向他们说话，那是自然、历史和经文中的符号，他们的眼睛和耳朵向上帝的话语敞开着。他们是用信仰武装起来的人，不需要他们看到就在他们面前的有关实在的证明或证据。他们听到树林在低语，奔流的小溪在诉说，岩石在讲道，（稍做修改后）他们也在万物中看到了上帝。在他们眼里，这些东西并不是隐喻：他们所崇拜的上帝是人格化的上帝，他们把泛神论视为无神论的一种。哈曼及其盟友不想让无所不在的信仰的力量受到任何阻碍，这种信仰不容忍任何规则，不服从任何定律，它与人类智巧的贫乏世界——制度化的秩序、功利主义的算计、受到逻辑和证据制约的自然科学的人为建构，普鲁士国王及其廷臣、边沁、巴黎的激进思想家、

也许还有休谟所追求的秩序井然的组织——的距离，简直不可以道里计。启蒙运动的理想，至少对它的德国反对者之一伦茨来说，比苟延残喘的生活强不了多少。霍尔巴赫的学说给年轻的歌德留下的印象是，它死气沉沉，如僵尸一般，是一切活力、自由和想像的终结。这些浪漫主义先驱中的一些人认为，他们在休谟的怀疑论中找到了反对这些精神敌人的最具毁灭力的武器。休谟清除了为理性主义大厦的坚实基础提供保障所必需的先验规律（事实上，在他之后的哲学家尽管煞费苦心，原来的信念再也没能恢复）。但是对于我正在讨论的这些思想家来说，消除这种先验的地基似乎有着一个至高无上的作用：为宗教信仰的获胜清理出地盘。 186

从休谟和他的世界观中，不可能衍生出更多的东西了。他对几位德国反常规的思想家发生影响的故事，顶多只能算是对他的哲学解释的一个脚注，尽管可能是个极不寻常的脚注。对于十九和二十世纪欧洲的非理性主义思想——不论它是宗教的还是世俗的——的历史来说，它有着更为重要的意义，因为对理性的这种反叛标志着一些现代的起点。头脑冷静、通达事理、性情温和且有讥讽意识的休谟，有着坚定的现实感、文笔流畅而又严谨的休谟，竟会在这场放浪形骸、狂躁喧嚣的运动中得到半个经典作家的地位，成为它的奠基人之一——即使严格说来不是正统的奠基人（不过，哈曼对一切尤其是对正统的来源，都持一种自相矛盾的态度）——而他对这场运动的所有领袖可以说一无所知，每念及此，不免让人纳闷。也许事情只能如此，因为他几乎不可能赞成他们或他们的观点。面对这场无所拘束的精神热情的风暴，他除了自己惯常的嫌恶外，很难会有什么其他感觉。此外，假如他知道他们坚持认为从他的思想中受益匪浅，他或许会把这视为一个有违他的意愿的、不受欢迎的结果，然而这

大概是他们的思想的一个并非完全不可预料的结果。这样的结果，即使最为清醒而严谨、最有自我保护意识和通达的思想家，187 也并非总能完全避免。

赫尔岑和他的回忆录

亚历山大·赫尔岑就像狄德罗一样,是位天才的业余学者,他的观点和活动改变了自己国家社会思想的方向。也像狄德罗一样,他是位善谈者,他操着同样流利的俄语和法语,同自己的密友,或是在莫斯科的沙龙里谈天说地——总是新思如潮,形象迭出;在后人看来(正像狄德罗一样),其中或许不乏废话:他没有博斯维尔或爱克曼记录下他的谈话,他也不是个能够忍受这种关系的人。他的文风基本上属于谈话体,理所当然地也就兼有谈话的优点和缺陷:流畅、自发、易流于天生讲故事者那种强调的语气和夸张,但又总能回到故事或论证的主线上来。尤为重要的是,他的文风充满了口语的活力——他所欣赏的法国哲人们那种字斟句酌的文章,或他学习过的德国人那种可怕的哲学文体,似乎都没有对他产生影响;我们能大量听到他说话的声音——在文章中,在小册子中,在自传中,更不用说在他给友人的信函和便条中。

思想开明、富有想像力,并且有着自我批判精神的赫尔岑,也是一位天资卓越的社会观察家。即使在讲究清晰表达的十九世纪,他对自己所见所闻的记录,也是难得一见的。他有一颗敏锐、容易激动而又极具反讽意味的头脑,有着炽热的诗人气质,能够写下动人的抒情篇章——这些品质在他对人物、事件、观念、私人交往和政治形势的一系列生动记述中,以及他对自己周

围整个生活形态的描述中，结合在一起，相得益彰。他是位极其细致、敏感和聪明的人，言谈入木三分，并且喜欢论战。他自认为是“揭开表象和习俗伪装”的专家，形象地把自己称为社会和道德内核的破坏性的发现者。托尔斯泰对赫尔岑的观点没有什么共鸣，对当时的文人也从无溢美之辞，对同属于自己的阶层和国家的文人就更是如此。但他在临终之际也说，他从未遇到过任何人像赫尔岑那样，“罕见地把迸发出火花的深度与才华结合在一起”。[①] 这种天赋使他的许多文章、政论、日常记录、偶尔写下的笔记和评论，尤其是写给亲友或政治友人的通信，至今仍让人展卷不忍释手，尽管其中所谈到的问题，大都销声匿迹，只有史学家才会对它们发生兴趣。

关于赫尔岑的著述虽然已有很多——不仅在俄国——但是他的传记作家，并不会因为这样一个事实而感到轻松：他留下了一部无与伦比的关于他自己的回忆录——《往事与随想》；这是一部堪与他同时代的同胞托尔斯泰、屠格涅夫和陀思妥耶夫斯基的作品媲美的文学巨著。他们也不是完全不明白这一点。他的终生好友屠格涅夫（他们之间起伏不定的私交，对于两人的生活都有重要意义；但这段复杂而有趣的故事，从未得到过充分的说明），称赞他既是位作家，也是个革命派的记者。杰出的评论家别林斯基，在他们还没有什么名气的年轻时代，便发现、讲述和赞扬过他的文学天才。甚至易怒而多疑的陀思妥耶夫斯基，也把他排除在那些他视为亲西方的俄国革命者而深恶痛绝的人之外，他承认赫尔岑的文章具有诗意，直到生命终结，对他始终怀着十分友善的态度。至于托尔斯泰，同赫尔岑的交往以及他

① 见 P. A. Sergeenko 论托尔斯泰的著作，*Tolstoy i ego sovermenniki*（塞尔琴科：《托尔斯泰及其同时代的人》），Moscow，1911，p. 13。

的作品都令他感到愉快：在他们在伦敦相遇五十年之后，他依然
189 生动地记得当时的情景。[②]

这位杰出的作家，生前便是一位欧洲的知名人士，他是米什莱、马志尼、加里波第和维克多·雨果的座上客，在自己的国家不仅被誉为革命者，而且是最伟大的作家之一，但直到今天他在西方仍不过是无名小卒，这未免让人不解。从阅读他的文章——大多数仍无译本——中得到的乐趣，使这种现象显得奇怪而毫无道理。

亚历山大·赫尔岑 1812 年 4 月 6 日生于莫斯科，即拿破仑在波罗金诺战役后占领莫斯科并燃起毁城大火的前几个月。其父伊万·亚历山德洛维奇·雅科夫列夫，是个同罗曼诺夫王朝有远亲关系的世家子。就像出身富裕的其他俄国贵族子弟一样，他在国外生活了几年，旅途中遇上一位符滕堡小官员的女儿露易莎·哈格，并把她带回莫斯科。她是个举止得体、温顺但没有什么特点的姑娘，比他年轻许多。由于某种原因，也许是因为他们的社会地位不相称，他从未按东正教的仪式与她成婚。雅科夫列夫是东正教徒，而她却一直保持着路德教信仰。[③] 他是个特立独行、傲慢不群的人，而且变得越来越性情乖戾和愤世嫉俗。他在 1812 年战争前退休，法国人入侵时，他正住在莫斯科的家中。在占领期间，他得到他在巴黎认识的莫蒂埃元帅的赏识，同意为拿破仑捎信给亚历山大皇帝，作为回报，他得以使自

② 塞尔琴科(见 226 页注 1，pp. 13—4)说，托尔斯泰在 1908 年告诉他，他清楚地记得 1861 年 3 月造访赫尔岑的伦敦寓所时的情形。“列夫·尼古拉耶维奇回忆说，他个头不太高，是个健壮的小个子，‘充满朝气，善解人意，聪明且兴致盎然’。列夫·尼古拉耶维奇解释说(像通常一样，他用恰当的手势来澄清含义)：‘赫尔岑立刻和我交谈起来，仿佛我们早就认识一样。我发现他有十分迷人的个性……我还从未见过这样有吸引力的人。他比当时以及我们这个时代的所有政治家都高明。’”

③ 有证据表明她曾按照不为东正教所承认的路德教仪式同他结婚，虽然这一证据并不确凿。

己的家人安全离开那座被毁的城市。由于这一过失，他被遣回自己的庄园，过了很久才允许他重新回到莫斯科。

他在阿尔巴特街的那所昏暗的大宅子里，培养自己的儿子亚历山大，为他取了赫尔岑这个姓，似乎是要强调他是非正常的私通生下的孩子，是心血来潮的产物。露易莎·哈格从未得到正式妻子的身份，不过孩子得到了无微不至的关怀。他受到当时俄国贵族青年的正规教育，也就是说，照顾他的是一群保姆和农奴，由德语和法语私人教师为他授课，他们都是那位神经质的、脾气暴躁的、关怀备至但又多疑的父亲仔细挑选出的。为培养他的才华可谓不遗余力。他是个活泼而富有想像力的孩子，学 190 习知识既轻松又热情。他的父亲以自己的方式爱他：其程度显然超过了他十年前出生并且同样不合法的另一个的儿子，他为其取名“伊戈尔”（即“乔治”）。不过在十九世纪二十年代，他是个情绪低落的失败者，没有能力跟自己的家人、事实上是跟任何人沟通。伊万·雅科夫列夫精明、可敬，既谈不上冷漠，也谈不上不公正，恰似托尔斯泰的小说《战争与和平》中那个“困难”人物，老鲍尔孔康基亲王一样，在他儿子的记忆中，他是个自寻烦恼，心情郁闷，封闭而半僵化的人。他紧闭所有的门窗，连自己的几个老友和兄弟也不接触，实际上家里看不到任何外人。他的儿子后来形容他是“两种不可调和的事物，即十八世纪同俄国生活相遇”[④]——给俄国贵族中许多较为敏感的人造成毁灭的文化冲突——的产物。

这孩子从父亲那种压迫性的、令他害怕的关心中逃开，如释

④ A. I. Herzen, *Sobranie sochinenii v tridtsati tomakh*（赫尔岑：《文集》），Moscow, 1954—65, vol. 8, p. 86。以下引用的赫尔岑著作皆指这个版本，简称《文集》。

重负地跑到母亲和仆人的房间里；她慈祥而随和，因丈夫的压制和自己的异族背景而忍气吞声，在家里只能百依百顺地接受自己的地位。至于那些仆人，他们都是来自雅科夫列夫庄园的家奴，已经学会了对主人的这个儿子和可能的继承人俯首帖耳。赫尔岑本人在后来的年代里，把他最深的社会情感（他的朋友、文学评论家别林斯基对此有非常准确的诊断），他对个人自由和尊严的关切，归因于自己儿时的这种野蛮的环境。他是个讨人喜欢的孩子，受着家人的溺爱，但是由于听到仆人的闲言碎语，而且至少有一次无意中听到父亲同一位军中老友的交谈，使他了解了自己反常的身世和母亲的地位。根据他本人的说法，这让他深受打击：这也许是他一生中的决定性因素之一。

给他讲授俄国文学和历史的是位年轻的大学生，这是个新浪漫主义运动的热忱追随者．这场运动，尤其是它的德国形式，当时开始支配了俄国的精神生活。他学习法语（他的父亲用法语书写比用俄语还要流利）、德语（他同母亲用德语交谈）和欧洲史而不是俄国史——他的家庭教师是一位法国大革命后移居俄国的法国流亡者。这个法国人并不暴露自己的政治观点，因此——赫尔岑告诉我们——直到有一天他的学生问他路易十六为何被处死时，他换了一种语气说，“因为他是祖国的叛徒。”[5]他发现这孩子有所反应，便放弃了拘谨的态度，公开向他谈论人的自由和平等。赫尔岑是个孤僻的孩子，一度受到溺爱，言行拘谨，现在却有了活力和焦虑。他在父亲的大书房里如饥似渴地读书，尤其是启蒙运动的法文书籍。尼古拉皇帝把十二月党人密谋的领袖绞死那年，他十四岁。他后来说，这一事变是他生活的一个转折点；不管是不是这样，对俄国宪政自由事业中这些贵

191

⑤ 《文集》，vol. 8, p. 64。

族烈士的回忆,后来变成了一种神圣的象征,无论对于他还是他那个阶级的许多同代人都是如此,并且影响了他后来的一生。他告诉我们,在此事过去几年后,他和好友尼克·奥加廖夫站在俯瞰莫斯科的麻雀山上,发出庄严的、"汉尼拔式的"誓言:要为这些人权战士复仇,要献身于他们为之牺牲的事业。

他顺理成章地成了莫斯科大学的学生。他曾浸淫于席勒和歌德;他又开始钻研德国的形而上学——康德,特别是谢林。然后是新兴的法国历史学派——基佐和奥古斯丁·梯叶里,此外还有法国的空想社会主义者:圣西门、傅立叶和勒鲁,以及另一些不顾书报检查制度走私进俄国的社会主义小册子。他成了一个坚定而热情的激进分子。他和奥加廖夫属于一个学生团体,他们阅读禁书,讨论危险的思想;为此他和其他大多数"不可靠的"学生一起遭到逮捕,很可能是因为他委婉地拒绝了要他接受的观点,结果被判了监禁。他的父亲费尽力量为他减刑,却无力不让他的儿子被流放到靠近亚洲边界的边远小城。他在那儿其实并没有被囚于牢房,而是在当地的官府里工作。

让他惊喜的是,这个检验能力的新环境使他十分快乐。他表现出行政才干,成了一名胜任愉快的官员,大概还干劲十足——尽管后来他不大乐于承认这一点。他帮助揭露了腐败蛮横的长官,他对此人既厌恶又蔑视。在维雅特卡城,他同一个已婚女子坠入爱河,行为有失检点,后来又深深体验到悔恨的煎熬。他阅读但丁,经历了一段虔诚的时光,然后同他的最大的一位表妹娜塔丽开始了漫长而热情的通信,和他本人一样,她也是个非婚生子,住在她的一位富裕而专横的姨妈的宅子里给她做伴。由于父亲的不懈努力,他被送到弗拉基米尔市,在莫斯科友人的帮助下,娜塔丽也跟他私奔。他们违背亲戚的意愿,在弗拉基米尔成婚。后来他得到允许返回莫斯科,并被任命了彼得堡

192

政府的一个职位。

不管他当时有什么抱负，他依然我行我素，致力于激进事业。由于他的一封言辞不慎、批评警察行为的信被检查官拆看，他又被判流放，这一次是去了诺夫格罗德。两年后，即 1842 年，他再次得到允许返回莫斯科。这时他已被人视为新激进派知识分子中坚定的一员，一位值得尊敬的事业的牺牲者。他开始给进步报刊写文章，中心话题始终如一：个人受到的压制；政治和个人专制使得人们卑贱而堕落；社会习俗的枷锁，黑暗的无知和政府的野蛮专横，俄罗斯帝国。

就像他这个圈子中的其他成员，如诗人和小说家屠格涅夫、评论家别林斯基、未来的政治煽动家巴枯宁和卡特科夫（前者属于革命事业，后者则属于反革命事业）、评论家安年科夫，以及他的好友奥加廖夫一样，赫尔岑和当时的大多数俄国知识分子，都对黑格尔哲学如痴如醉。他撰写引人入胜的政治和哲学文章和涉及社会问题的小说。这些东西发表后，得到广泛的阅读和讨论，给作者赢得了相当大的声望。他采取了一种毫不妥协的立场。作为持异见的俄国贵族中的一个主要代表，他的社会主义信念，更多地不是来自对资产阶级西方的自由放任经济的野蛮和混乱的反对——俄国当时处在工业化初期，仍然是个半封建的、社会和经济都很原始的社会——而是来自对当地社会问题的直接反应：百姓的贫困、奴隶制、在所有方面都缺乏个人自由，193 以及不讲法律的野蛮官僚制度。[6] 此外，还有一种强大的、半野

⑥ 关于俄国的社会主义起源以及赫尔岑在其中的作用，这里无法做出历史的和社会学的解释。出版于革命前后的一些没有翻译过来的俄语著作研究过这个题目。到目前为止，最细致和最具原则性的研究，是 Martin Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism, 1812—1855*（玛丽亚：《赫尔岑和俄国社会主义的诞生，1812—1855》），Cambridge, Massachusetts, 1961。

蛮社会的民族自豪感，它的领袖清楚这个社会的落后，对文明的西方怀着一种混杂着羡慕、忌妒和嫌恶的复杂感情。激进派相信沿着西方路线进行民主的和世俗化的改革；而斯拉夫主义者则回到了神秘的民族主义，他们鼓吹必须恢复他们认为被彼得一世的改革所摧毁的"有机"生活和信仰形态，他们认为这场改革不过是鼓励了一种不计后果而又下贱的模仿——对没有信仰的、堕落到不可救药程度的西方的模仿。赫尔岑是个极端的"西化派"，但是他保持着同对手的联系——他把其中最杰出的人视为浪漫的反动派，他们受到民族主义的误导，但是在反对沙皇的斗争中属于可敬的同盟军。这也许是因为他希望看到，人类感情尚未泯灭的全体俄国人一起反抗那个罪恶的政权。

伊万·雅科夫列夫于1847年去世。他把自己的大部分财产留给了露易莎·哈格和其子亚历山大·赫尔岑。赫尔岑对自己的能力信心百倍，心中燃烧着（用费希特反映那一代人态度的一句话说）"来到这个世界，就要有一番作为"的欲望，他决定移居国外。当时他是否希望或打算在国外度过余生，我们不得而知，但后来情况变得就是如此。这一年他离开俄国开始旅行，与他结伴而行的还有他的妻子、母亲、两个朋友和仆人。他们穿越德国，于1847年的年底来到了他所向往的巴黎，文明世界的首都。他立刻融入各国流亡者的激进派和社会主义者的生活之中，他们在这座骚动不安的城市的思想和艺术活动中扮演着核心角色。1848年，当欧洲各国相继爆发革命时，他发现自己同巴枯宁和蒲鲁东一起，站在了革命社会主义中的极左派一边。有关其活动的流言蜚语传到了俄国政府那儿，他接到了马上回国的命令。他拒绝服从。他和母亲在俄国的财产被宣布没收。银行家詹姆斯·罗特希尔德对这位年轻的俄国"男爵"抱有好感，而且处在能对俄国政府施加压力的地位上，经过他的努力，赫尔岑收

194

回了自己的大部分财产，此后便没有经受过金钱匮乏的体验。这使他获得了许多流亡者无从享受的一定程度的独立性，也使他能够为其他一些难民和激进事业提供资助。

他在革命前不久到达巴黎后，便开始为他的朋友主持的莫斯科期刊撰稿，对巴黎的生活和文化状况进行深入而严厉的批判，尤其是对法国资产阶级的堕落所做的辛辣的分析，其尖锐程度甚至他的同代人马克思和海涅的著作也难望其项背。他的大多数莫斯科朋友读后都表示不快：他们认为他的分析属于纸上空谈和不负责的极端主义，是典型的夸夸其谈，不适合一个治理混乱的落后国家的需要，因为同它相比，西方中产阶级的进步不管有什么缺陷，都是走向启蒙的重要一步。这些早期著作——《马利尼大道来信》(*Letters from Avenue Marigny*)和随后的意大利随记——所具有的品质，成了他后来所有著作的典型风格：流畅的描述句，新鲜、晓畅而直接，穿插着一些生动但绝非无关的题外话，在同一话题的许多关键处，还有真实的或想像出来的引语，还有让他那些民族主义的俄国朋友感到不安的法语文风。由此造成的是一种即兴表演的效果：一个聪明家伙的令人陶醉的谈话，他有着不同寻常的清醒头脑和诚实，在观察和表达能力方面具有独特的天分。文章弥漫着强烈的政治激进主义气氛，又渗透着贵族特有的(甚至是更为典型的莫斯科人的)那种态度，即对心胸狭小、精打细算、自我满足、铜臭气，总之是对一切谨小慎微或倾向于妥协和中庸之道的事情的厌恶，而路易-菲利普和基佐被他视为这种现象最令人厌恶的化身。

195

赫尔岑这些文章中的观点，散发着乐观的理想主义———种对社会、思想和道德方面享有自由的社会的向往，他像蒲鲁东、马克思和布朗基一样，在法国工人阶级身上看到它的起点；还有对激进革命的信念，认为只有这样的革命能够创造出使他

们获得解放的条件;然而他对一切普遍公式、对所有政党的纲领和战斗呐喊,对那些伟大的、堂而皇之的历史目标——进步、自由、平等、民族统一、历史权利、人类的团结——又怀着深刻的不信任。在这些原则和口号的名义下,人类肯定很快就会再度受到欺凌和杀戮,他们的生活方式受到谴责和毁灭。

就像黑格尔的左翼弟子中更为极端的分子,尤其是无政府主义者马克斯·施蒂纳一样,赫尔岑也在那些大而无当的抽象原则中看到了危险,只要一听到它们的声音,人们就会陷入残酷却毫无意义的杀戮——各种新的偶像的圣坛,在他看来,明天还会由牺牲者的鲜血来祭奠,就像昨天或前天的牺牲者为过去的神祇——教会、君主、封建制度或神圣的部落习俗,如今它们已经信誉扫地,成了人类进步的绊脚石——而流的鲜血,同样没有任何道理和作用。

除了对抽象理想本身的意义和价值的这种怀疑态度外,赫尔岑还说了一些更令人不安的话,他说出了一种挥之不去的感觉:在较为自由和文明的精英(他知道自己属于其中的一员)的人道主义价值同无声无息的广大群众的实际需要、愿望和利益之间,存在着不断扩大而难以填平的鸿沟。这些群众在西方仍然十分野蛮,在俄国或亚洲的平原上就更是如此。旧世界显然已经摇摇欲坠,而且它也应当覆灭。它将被它的牺牲者——对他们的主子的艺术和科学毫不关心的奴隶——所摧毁;事实上,赫尔岑还在问:他们何必关心这种事情?难道它不是以他们的痛苦和低贱为基础建立起来的吗?这些年轻而充满活力的新野蛮人,对建立在他们父辈骸骨上的旧世界,怀着理所当然的仇恨,会把他们的压迫者的大厦,连同西方文明中那些最崇高最美丽的东西,连根掀翻。这场灾变不仅不可避免,而且是公正的,因为这种在其受益者眼里既高贵又有价值的文明,给人类的绝

大多数除了带来苦难和毫无意义的生活之外,没有带来任何东西。然而他并没有妄言对于和他一样品尝丰盛的文明成果的人 196 来说,以上理由使这种前景变得不再那么可怕。

因此,俄国和西方的评论家经常断言,赫尔岑在巴黎变成了一个热忱的、甚至是乌托邦式的理想主义者,1848 年革命的失败使他幻灭,又产生出一种新的、更为悲观的现实主义。然而这种观点并没有充分的证据。[7] 甚至在 1847 年,怀疑主义的迹象,尤其是对人类能够得到多大改造的悲观主义,以及对这些变革(无畏而聪明的革命者或改革家、他那些西化的俄国朋友眼里的理想形象)的更深层的怀疑——完成了这些变革,是否会导致一个更加公正和自由的制度,还是只会导致新的主子对新的奴隶的统治呢?——不祥的征兆在大崩溃之前就能听到了。不过,尽管如此,他仍然是个信心坚定和极为乐观的革命者。意大利和法国工人的叛乱及其受到残酷镇压的场景,终身萦绕于赫尔岑的脑际。他对 1848—1849 年事件,尤其是对巴黎 7 月暴动的第一手描述,堪称"贯彻着信仰的"历史和社会学文献的杰作。他对这些起义中的人物描写以及对他们的思考也是如此。这些文章和书信大多仍然没有译本。

赫尔岑既不能也不愿回到俄国。他成了一名瑞士公民,除了革命的灾难之外,他又经历了一场个人的悲剧:他最亲密的新朋友之一,同时也是马克思和瓦格纳的朋友,海涅半嘲讽地称为德国革命的"铁云雀"的激进德国诗人格奥尔格·赫尔维格,勾引走了他深爱的妻子。赫尔岑对爱情、友谊、性别平等,以及资产

---

[7] 对这个著名且几乎普遍持有的观点最明确的表述,见 E. H. Carr, *The Romantic Exiles*(卡尔:《浪漫的流亡者》), London, 1933。此书叙述生动,文献详实。Malia 的著作(见 231 页注 6)避免了这个错误。

阶级道德观念的不合理性，持有一种进步的、有点像雪莱式的观点，在这场危机中受到考验，并且因此而破碎了。他几乎因为悲痛和嫉妒而陷入疯狂：他的爱情，他的虚荣心，他对全部人类关系之基础的更深层的假设，经受了致命的打击，此后他再没有从这场打击中完全恢复过来。他做了几乎没有人曾经做过的事情：他细致入微地记述自己的愤怒，他和自己的妻子、和赫尔维格及其妻子的关系发生变化的每一步，仿佛这些都是他记忆中197 的往事；他记下他们之间的每一次谈话，每一时刻的愤怒、失望、冲动、爱、希望、忿恨、轻蔑和痛苦的自暴自弃。他自己的道德和心理状态的每一种色调和细微变化，都变得十分鲜明，其背景则是由流亡者和阴谋家组成的世界里的一种公共生活，他们有法国人、意大利人、德国人、俄国人、奥地利人、匈牙利人和波兰人，在一个人生舞台上来去匆匆，而他总是处在这个舞台的中心，是它的一个不能自拔的悲剧英雄。他的记录并没有失去平衡——没有显而易见的歪曲——但仍然是彻头彻尾自我中心的。

赫尔岑终其一生对外部世界有清醒的认识，而且很有分寸感，但这种认识的手段却是他本人的浪漫化的人格，以及他的个人世界中那个给人印象深刻的、不健全的自我。他的痛苦不管多么强烈，他对自己的悲惨遭遇依然能够保持充分的艺术化的控制，而且在写作时也是如此。大概正是这种反映在他的所有著作中的艺术化的自我主义，要对娜塔丽的压抑感和他在讲述发生的事情时缺少节制负部分责任：赫尔岑完全想当然地认为读者具有理解力，甚至认为他们对他本人即作者的精神和感情生活的每一个细节，有着不加区分的兴趣。娜塔丽的信件以及她不顾一切地逃到赫尔维格身边，便说明了赫尔岑自以为是的盲目性给她的脆弱而又热情的性格造成的日益严重的破坏性影响。我们对娜塔丽和赫尔维格的关系所知不多，她同他也许只

有性爱,而他也一样。信件中夸张的文学语言所掩盖的,要多于它们所暴露的。但是她显然感到自己不幸福,难以自拔地受到情人的吸引。就算赫尔岑意识到了这一点,他对它的理解也是模模糊糊的。

他就像对待黑格尔或乔治·桑的思想一样,去占有同他最亲近的人的感情,也就是说,他把自己需要的拿过来,把它注入自己的经验激流之中。他慷慨地让别人分享他的经历,但这是出于他对个人自由和个人生活与个人关系的绝对价值深切的、毕生持有的信念,他很少能够理解或宽容自己身边完全独立的人物。他仔细描述自己的痛苦,极为详尽和准确,他从不自我宽恕,他的话很有说服力,但并不伤感,而且表现出不可救药的自我专注。这是一份令人悲痛的文献。他生前并没把这个故事完全公之于众,如今它却构成了他的回忆录的一部分。

自我表现——说出自己的话的需要,或许还有得到其他人、得到俄国和欧洲承认的愿望,是赫尔岑天性中的第一需要。因 198 此,甚至在他生命中这段最黑暗的时期,他仍然用各种语言源源不断地写了大量有关政治和社会问题的书信和文章;他尽力使蒲鲁东保持干劲,他同瑞士的激进派和俄国的流亡者保持书信往来,他广泛地阅读,做笔记,了解各种思想,参与辩论,作为一名政论家和左派及革命事业的积极支持者不懈地工作着。没过多久,娜塔丽便回到了尼斯他的身边,但很快就在他的怀中去世。就在她死前不久,他的母亲和他的一个聋哑儿子乘坐的一艘从马赛开出的船在暴风雨中沉没。他们的尸体没有找到。他的生活到达了最黑暗的谷底。他离开尼斯,离开了那个因为和许多人的友情把他同他们联系在一起的意大利、法国和波兰的革命者组成的小圈子,和他的三个儿子一起去了英国。美国距离太远,而且在他看来也许也太单调了。英国离他在政治和个

人生活中遭遇失败的地点，也许已经足够远了，但它仍然属于欧洲。那时这个国家对待政治流亡者最宽宏大量，对各种怪异的思想开明而宽容，或是抱着满不在乎的态度。她为自己的公民自由以及她对外国压迫的受害者的同情心而骄傲。他在 1851 年到达了伦敦。

他和儿子在伦敦四处串门，游览郊区。在尼古拉一世的去世使他最亲密的朋友奥加廖夫得以离开俄国时，他也来到伦敦他的身边。他们一起成立了一家出版社，开始出版一份名为《北极星》的俄语杂志，这是第一份完全致力于毫不妥协地反抗沙皇俄国政权的机关刊物。《往事与随想》最初的几章就发表在这上面。对可怕的 1848—1851 年的记忆困扰着赫尔岑的思绪，毒化着他的血流：显然，让这段痛苦的往事有个了断，放松精神，成了不可缺少的心理需要。这就是他要写的回忆录的第一部分。生活在冷淡的陌生人中间难以言表的孤独感，[8] 同时政治上的反199 动势力似乎吞噬了整个世界，没有留下任何希望，于是回首往事便成了对抗这种状况的鸦片。他不知不觉地沉湎于往事，在

⑧ 赫尔岑没有英国好友，虽然不乏帮手、同盟和赞赏者。其中一位是激进派记者林顿，赫尔岑曾为他的《英吉利共和国》(*English Republic*)写过文章。他对赫尔岑的描述是："矮个子，体格健壮，晚年有些发胖，大脑袋上蓄起了长长的栗色头发和胡须。他举止优雅高贵，又具有讥讽和机智的强大力量……说话简洁明快，令人着迷，他是个敏锐而又深刻的思想家，有着'野蛮人'的热情天性，但是慷慨且有人情味。……他好客，乐于社交……一个很好的谈话对手，坦率而开朗。"见 W. L. Linton, *Memories*(林顿：《回忆录》), London, 1895, pp. 146—7。他在《欧洲共和国》(*European Republics*, London, 1893)中还提到，西班牙激进分子艾米利奥·卡斯特拉称留着漂亮头发和胡须的赫尔岑，看上去像个哥特人，但是他开朗活泼，才华过人，"无与伦比的高雅"，有着南方人"奇妙的多重性"(pp. 275—6)。屠格涅夫和赫尔岑是最早一批能在欧洲社交圈里自由走动的俄国人。他们给人的印象虽然不一定足够强烈，但在消除阴暗的"斯拉夫灵魂"的神话上却起了很大作用。这种神话过了很长时间才消失；也许至今仍未完全销声匿迹。

其中越陷越深,并且发现这已经成了他的自由和力量的来源。

这就是他以《大卫·科波菲尔》为类比的这本书的写作背景。[9] 他在 1852 年的最后几个月开始动笔,写作过程时断时续。前三部分大概完成于 1853 年末。1854 年,他题名为《监禁与流放》的一个选本用英语出版(这个标题也许是受了西尔维奥·佩里科的《我的监狱》的启发)。它立刻大获成功;受此鼓舞,他继续写作。到 1855 年春天,他已完成了前四部分,并于 1857 年一起出版。他对第四部分进行修改,为它增加了几章新的内容,并着手写第五部分。他在 1858 年完成了第六部分的大部分内容。记述其私生活的内容——他的爱情和婚后最初几年的生活——写于 1857 年;直到这时他才能够让自己回忆这些事情。此后是七年的中断。在 1860 至 1864 年期间,他在伦敦发表了一些单独成篇的文章,例如讨论罗伯特·欧文、演员什切普金、画家伊万诺夫和加里波第(《卡米西亚的俄国人》)的各篇。这些文章虽然通常也被放在他的回忆录中,但当初他并没有这样的意图。前四部分的第一个完整版本出版于 1861 年。最后几部分——第八部分和第七部分的绝大多数内容——写于 1865—1867 年。

赫尔岑有意没有发表其中的一些内容:他的个人悲剧的细节是在死后才出版的。生前他只发表了题为"海洋之夜"这一章的一部分。他还删去了他在维雅特卡同麦德维捷娃以及他在莫 200 斯科同农奴姑娘卡特琳娜的故事——他向娜塔丽坦白这些事情,给他们的关系造成了第一道阴影,而且此后这道阴影再也没

⑨ "(《大卫·科波菲尔》)是狄更斯的《往事与随想》",他在写于六十年代初的一封信中如是说;谦虚并不是他的美德之一。见《文集》, vol. 27, p. 394 (1863 年 12 月 16 日的信)。

有完全消失。他生前无法忍受这些事被形诸文字。他也省略了"德国移民"的一章，其中包括他对马克思及其追随者的无所顾忌的评论，以及对他在俄国激进派中的某些老友的消遣性和讽刺性的记述。他对公开揭露革命者家丑的做法有着真诚的厌恶，明确表示他不会拿盟友开玩笑以供他们共同的敌人取乐。这本回忆录的第一个权威版本是由米哈伊尔·莱姆克编的第一部赫尔岑全集，它于 1917 年的俄国革命前开始出版，并在革命后的几年内出齐。最完整的版本是把赫尔岑著作搜罗一尽的全集，它堪称苏联学术一座漂亮的里程碑[10]。

这些回忆录构成了与赫尔岑的主要活动——革命派记者的工作，他为此献出了自己的一生——联系在一起的一幅生动但残缺不全的背景。它的大多数内容，都曾发表于国外出版的所有俄语杂志中最著名的杂志《钟声》上，这是赫尔岑和奥加廖夫从 1857 年到 1867 年先在伦敦，后来在日内瓦编辑的一份杂志，上面印有"Vivos voco"（唤醒生命）这句箴言（来自席勒)。《钟声》取得过巨大的成功。它是第一份有系统地从事反对俄国独裁制度的革命宣传的杂志，在写作风格上融知识、真诚和明白晓畅于一体。它不但把俄国和俄国殖民地的人，而且把波兰人和另一些受压迫民族的人聚集在自己的周围。它通过秘密渠道传入俄国，国家的高官都定期阅读它，据说甚至包括沙皇本人。赫尔岑利用从秘密通信和私人消息获得的大量信息，讲述俄国官僚的种种劣迹，揭露具体的丑闻——各种行贿案、司法腐败、官员和大人物的专横与虚伪。《钟声》指名道姓，提供书面证据，提出令人尴尬的问题，揭露俄罗斯生活的阴暗面。

⑩ 前引书(见 228 页注 4)。

俄国游客为了一睹这位反对沙皇的神秘领袖而造访伦敦。201
在希望见他一面的众多访客中，包括俄罗斯帝国的将军、高官和皇室大臣。他们有些人是出于好奇，有些人是为了同他握手以表达他们的同情和支持。当俄国在克里米亚战败和尼古拉去世后，他在政治和文学上都达到了声誉的顶峰。赫尔岑公开呼吁[11] 新沙皇解放农奴，“自上而下”发动大胆激进的变革，1858年在这方面采取了具体步骤之后，他对亚历山大二世所发的赞美以“噢！加利利人[12]，你终于胜利了！”为结语，[13] 在俄罗斯内外都造成一种幻觉，以为一个新的自由时代终于露出曙光，在沙皇和反对者之间可以做到一定程度的理解甚至实际的合作。这种精神状态并没有维持多久。但是赫尔岑的声誉高于在西方的所有其他俄国人：在五十年代末和六十年代初，他是所有真诚、开明、坚持人道主义的俄国人的公认领袖。

赫尔岑打破了进步的欧洲人——米什莱也许是其中最有代表性的——头脑中一个根深蒂固的神话：构成俄罗斯的，一方面是政府的大皮靴，另一方面是愚昧、沉默、懒散的广大野蛮农民，此外再没有别的东西。他在这方面的功绩，超过了巴枯宁甚至屠格涅夫(其小说是西方了解俄国的主要来源)。俄罗斯的这种形象，是对俄国专制主义的主要牺牲者波兰民族有着广泛同情的副产品。波兰流亡者中的一些人，自发地对赫尔岑的真诚表示敬意，即使仅仅因为他是个少见的俄国人，他由衷地喜欢和赞赏作为个人的波兰人，怀着同情和他们一起工作。他把俄国的解放事业等同于所有受俄国压迫的民族的事业。其实，正是这

---

[11] 《文集》, vol. 12, pp. 272—4。

[12] 加利利人，指基督。——译注

[13] 《文集》, vol. 13, pp. 195—7。

种坚定地避开沙文主义的做法，是《钟声》最后倒闭和赫尔岑本人在政治上无所做为的主要原因之一。

除了俄国以外，赫尔岑把最深的爱给了意大利和意大利人。他同意大利流亡者马志尼、加里波第、萨菲和奥尔西尼有着最密切的联系。他虽然支持法国的每一次自由主义的开端，对法国的态度却有些暧昧。这有许多原因。就像托克维尔（他并不喜欢此人）一样，他厌恶一切集权制、官僚制和等级制的现象，一切屈从于严厉的形式或统治的东西。在他看来，法国是秩序、纪律和国家崇拜的化身，是统一的化身，是把所有事情塞进原则或统一模式的专制主义抽象公式的化身。它属于主要的奴役国家——普鲁士、奥地利和俄国——中的一员，他不断拿这些国家同分权的、压不垮的、不修边幅的和“真正民主的”意大利人做比较，认为他们和自由的俄罗斯精神有着最深的亲和性，俄罗斯的这种精神就体现在农村公社之中，它具备本能的正义和人类价值的意识。根据这种理想，即使英国人在他看来也不像法规森严的法国那样令人反感：他正是怀着这种心情，同浪漫的斯拉夫反对派接近。此外，他无法忘记 1848 年法国资产阶级在巴黎背叛了革命，法兰西共和国军队对工人的处决和对罗马革命的镇压，以及法国的激进派政治家——拉马丁、马拉斯特、勒德鲁-罗兰和菲利克斯·皮阿——的虚伪、软弱和空话连篇。

他对法国在英国的主要流亡者的生活和表现的记述堪称杰作，他对每一个政治移民那些注定毫无结果的可笑而徒劳的表现，做了消遣性的描写，既有点同情，也有点轻蔑，这些人不断向一群因为距离太远或太厌烦而听不进去的听众，做着滔滔不绝的自我辩解。不过他对其个别成员却抱有好感：他有一段时间曾是蒲鲁东的紧密盟友，尽管他们存在分歧，但他一向尊敬他；他认为路易·布朗是个诚实而无畏的民主派，他同维克多·雨果

也交情不错；他喜欢并赞赏米什莱。在后来的岁月里，他至少造访过一个巴黎的政治沙龙——诚然，那是个波兰人的沙龙——而且显然十分愉快；龚古尔兄弟在那里和他会面，并且在他们的日记中对他的露面和谈话做了生动的描述。[19] 虽然他本人是半个德国人，或者也许正因为这一点，他就像他的朋友巴枯宁一样，强烈地厌恶他所认为的德国人那种不可救药的市侩作风、尤其是他们既有喜欢盲目服从权威的倾向，又有乐于公开相互诋毁这种不讨人喜欢的习气。他对赫尔维格的仇恨——他知道赫尔维格是马克思和瓦格纳的朋友；还有马克思对他所深爱的瑞士自然主义者卡尔·弗格特的猛烈攻击，大概对这种态度起了一定的作用。在他最亲密的朋友中，至少有三个人是纯粹的德国人。对于他来说，歌德和席勒的重要性远大于任何俄国作家。但是在他对德国流亡者的描述中，确实存在着一些真正恶毒的语气，这非常不同于他在描述伦敦——假如我们相信赫尔岑的话，这个城市对他们的荒唐表现和献身精神一概漠不关心——另一

203

[19] 见 *Journal*, 8 February 1865。标题是"夏尔·埃德蒙家中的晚餐"——"他说话时喉咙里不时发出轻轻的嘲笑声。他的声音亲切，抑扬顿挫，富于音乐感，人们以为他的粗脖子会粗声粗气，其实不然。他的思想细致而优雅，尖刻而机敏，总是十分明确，并用一些恰到好处的措辞加以阐述，虽然是出自一个开明而机智的外国人之口，却总是表现出极为恰当的法语水平。

"他谈到巴枯宁，他在狱中度过的十一个月，他从阿穆尔河逃出西伯利亚，取道加利福尼亚返回伦敦的经过，在热泪盈眶的热烈拥抱后，他(向赫尔岑)说的第一句话是：'这里能搞到牡蛎吗?'"

赫尔岑讲的沙皇尼古拉的故事也让龚古尔兄弟开心。在克里米亚战争中，这位皇帝在欧帕托利亚陷落后，深夜在他空荡荡的宫殿里散步，迈着《唐·璜》中那个司令官石塑般沉重而神秘的步伐。然后他又说了一些有关英国风俗习惯的奇闻轶事——"他喜欢这个国家，因为她是一片自由的土地。"——用来说明它的可笑之处，它的等级意识，不可救药的传统主义，尤其是主仆关系。龚古尔兄弟还提到赫尔岑为说明法国人和英国人的性格差异而提出的精辟见解。他们可靠地讲述了詹姆斯·罗特希尔德如何挽救赫尔岑的俄国财产的过程。

些外国移民的古怪行为时，表现出的那种让人愉快的戏谑意识。

至于他的东道主英国人，他们很少出现在他的笔下。赫尔岑同穆勒、卡莱尔和欧文见过面。他在英国的第一个夜晚，就是和英国主人一起度过的。他与一两名激进派报纸的编辑（他们中的一些人，例如林顿和考文，曾帮助他传播自己的观点、同欧洲大陆的革命者和俄国的秘密宣传渠道保持联络）以及议会中有激进倾向的议员，包括地位次要的大臣，有着很好的交往。不过大体上说，他同英国人的交往似乎比他同时代的同胞卡尔·马克思还要少。他喜欢英国，赞赏她的宪政制度，他在《往事与随想》中比较过法国人和英国人，或是英国人和德国人，对英国人的民族性格表现出机敏而令人发笑的见识。但是他做不到全心全意地喜欢他们：在他看来他们太孤芳自赏，太冷漠，太缺乏想像力，太不关心最符合他心意的那些道德、社会和美学问题，太物质主义，太容易自我满足。他对他们的判断虽然总是很机智，有时甚至鞭辟入里，但也免不了一些老生常谈。他讲述过一个法国人因为在温莎大公园里杀死了政治对手而在伦敦受到的审判，他虽然写得相当出色，但也不过像是一幅风俗画，一幅有趣的出色漫画。法国人、瑞士人、意大利人，甚至德国人，更不用说波兰人，更接近他。他和英国人无法建立真正的私交。当他思考人类时，他并没有想到他们。

除了他的中心工作之外，他也把精力用在自己孩子的教育上。他把他们托付给一个德国女士玛尔维达·冯·梅森伯格，她后来成了尼采和罗曼·罗兰的朋友。他的私生活同他的密友奥加廖夫及其妻子密不可分，后者充当了他的女管家。虽然这两个朋友的相互奉献始终如一，回忆录中却很少谈到这种关系令人好奇的感情后果。

至于其他的方面，他过着一种富足和有教养的文人生活，他

是俄国人，具体说是莫斯科上流社会中的一员，失去了故土，无法安顿下来。这种生活充满了偶然的希望甚至狂喜，随后是漫长的痛苦和自我批判，尤其是无所不在的、痛切的思乡之情。除了客观原因外，也许正是这种情况，使他倾向于把俄国农民理想化，幻想解决当时主要社会问题——日益加剧的不平等、剥削、压迫者和受压迫者都失去人性——的办法，就是维护俄国的农村公社。他从中看到了发展一种非工业化的、半无政府的社会主义的种子。在他看来，只有这种解决办法(显然受到傅立叶、蒲鲁东和乔治·桑的观点的影响)，可以摆脱从卡贝到马克思的西方共产主义所要求的那种令人窒息的、兵营式的纪律，或是平庸的、半社会主义的信条中包含的那种同样令人窒息的、而且在他看来更为庸俗的理想，还有法国和德国的社会民主主义先驱以及英国费边分子鼓吹的对发达工业制度的进步作用的信念。他有时也改变自己的观点：在人生将尽之际，他开始承认有组织的城市工人的历史意义。但是无论如何，他依然坚持他对俄国农村公社的信念，认为它可以把对个人自由的追求同集体活动和责任协调起来。他至死都抱着一种浪漫主义观点，认为一个公正的新社会制度的到来是不可避免的。 205

赫尔岑的思想既不连贯也不系统。他中年时的风格已经失去了年轻时令人信服的机智，传达着一种从未在他身上消失的思乡之情，对盲目的偶然性的意识令他困惑，虽然他对人生价值的信念从来没有动摇。黑格尔影响的痕迹几乎已消失得无影无踪。“事实的荒谬性令我们伤心……虽然有人以为世界上的一切最终都会是美好、公正和和谐的。有关自然和历史的深刻的抽象智慧把我们迷惑得太深了；该是认识到这一点的时候了：自然和历史充满了偶然和无意义，充满了混乱和失误。”这是他在十九世纪六十年代的典型心情；他的表述没有章法，只是各种片

断、插曲和孤立事件的堆砌，事实和诗意的遐想混杂在一起，这并非偶然。

他的心情变化无常。有时他相信需要来一场横扫一切的大革命风暴，即使它采取野蛮的侵略形式，有可能摧毁他所珍爱的一切价值。有时他又指责他的老友巴枯宁——他逃出俄国监狱后，在伦敦与赫尔岑会合——迅速发动革命的要求；因为巴枯宁没有认识到，用监狱的石头建不起自由人的住所；他不了解十九世纪普通的欧洲人身上还有旧秩序留下的奴隶制的深刻印记，206 不可能理解什么是真正的自由；能够建立起新秩序的，不是获得解放的奴隶，而是在自由中成长起来的新人。历史自有其节奏。只有耐心和渐进主义——不是彼得大帝式的草率和粗暴——能够带来持久的变革。在这种时刻，他怀疑未来属于自由的和无政府的农民，或是属于大胆而无情的计划者；也许只有产业工人，能够成为不可避免的新集体主义经济制度的继承人。[15] 但很快他又陷入原来的失望情绪，怀疑普通人是否真想得到自由：在每一代人中间，也许只有很少的人想这样做，而大多数人只需要一个好政府，并不在乎它掌握在谁的手里。他预见到了埃米尔·法盖对卢梭的箴言——"人生而自由，但无往不在枷锁中"——的嘲弄："同样有理由说，羊生来是食肉动物，却无处不在吃草。"赫尔岑采用了类似的"reductio ad absurdum"（归谬法）。[16] 人们对自由的欲望，不会超过鱼儿想飞的欲望。存在着少数飞鱼这个事实，并不能证明所有的鱼生来就想飞，或它们并不十分满足于呆在水下，永远脱离阳光。然后他又回到了原来的乐观主义，认为有的地方——在俄罗斯——生活着一些没有

---

⑮ 正统的苏联学者从这种观点中发现，他终于接近了马克思的观点。

⑯ 《文集》，vol. 6，p. 94。

分裂的人，天性未改的农民，还没有受到西方人的腐败和世故的侵蚀。

但是随着他年龄的增长，这种受卢梭启发的信念，也变得越来越不可靠了。他有着太强的现实感。不管他和他的社会主义朋友做出多少努力，他做不到完全自欺欺人。他在悲观主义和乐观主义之间、怀疑主义和对自己的怀疑主义的怀疑之间摇摆不定，他的道德力量，完全是因为他对一切不公正、一切专横、一切平庸现象的仇恨，尤其是因为他对反动派的野蛮行为和资产阶级自由派的虚伪无法做到丝毫的妥协。这种态度保护着他，鼓励着他的是他对这些罪恶注定消失的信念，还有他对自己的孩子和挚友的爱，对人生多变和人类性格的好笑情不自禁感到的愉快。

大体上说，他的悲观主义与日俱增。他最初有着理想主义的人生观，不太在乎它和现实——不管是尼古拉的俄国，还是西方腐败的宪政制度——之间的巨大差距。他年轻时曾赞扬雅各宾的激进主义，谴责它在俄国的敌人——盲目的保守主义、斯拉夫怀乡病、他的朋友格拉诺夫斯基和屠格涅夫的谨小慎微的渐进主义，以及黑格尔派劝人耐心和理性地服从不可逃避的历史节奏的做法，他认为这似乎是为了确保新兴资产阶级的胜利。他出国前的态度是勇敢的乐观主义，后来他没有改变观点，而是变得更冷静了，倾向于采取更为清醒和批判的眼光。他在1847年就想到，一切真正的变革必然是缓慢的；传统的力量（他一度给予嘲讽，到英国后又加以赞赏）是非常强大的；人们的可塑性并不像十八世纪的人想像的那样大，他们也并非真的追求自由，他们只追求安全和满足；共产主义不过是被颠倒过来的沙皇制度，是用一条枷锁取代了另一条枷锁。政治理想和口号会变得空洞，虔诚的狂热分子打着这种旗号，愉快地屠杀他们的同胞。

207

他对开明的精英与群众之间的鸿沟从原则上说可以填平不再抱有信心(这成了后来俄国思想中一个令人困惑的话题),因为觉醒的人民,出于无法改变的社会和心理原因,有可能厌恶和拒绝文明的礼物,因为这种礼物对他们来说是远远不够的。但是,即使这些看法只有一少部分正确,变革就是可行的或可取的吗?于是赫尔岑日益强烈地意识到,有些障碍是难以克服的,有些限制是难以逾越的,于是才有了他的经验主义和怀疑主义,才有了他在六十年代中期深藏于内心的悲观主义和绝望情绪。

一些苏联学者把这种态度解释成他开始接近一种准马克思主义的观点,承认了社会发展的无情规律——具体地说就是工业化的不可避免,尤其是无产阶级将要发挥的关键作用。在他生前,或在后来的半个世纪里,赫尔岑在俄国的左翼批评者并不这样解释他的观点。对他们来说,不管是对是错,这些信念似乎是对保守主义和背叛者表示同情。因为在五十和六十年代,俄国已经成长起来新一代激进分子,他们的背景是一个正处在早期工业化过程中的落后国家,这个过程缓慢、分散而又低效。这些人有着复杂的社会出身,对 1848 年软弱的自由派的妥协充满蔑视,对西方的自由前景也不抱任何幻想,他们决定采用更为无情的方式;只有科学能够证明的东西,他们才会认为是正确的,他们打算变成铁石心肠,为了打败同样无情的压迫者的政权,必要时甚至可以变成残酷的无耻之徒;他们对四十年代那一代“软弱分子”的唯美主义和对文明价值的执着,感到深恶痛绝。

赫尔岑认识到,这些“虚无主义者”(在屠格涅夫对这种冲突第一次做了生动描写的小说《父与子》发表后,他们就是这样称呼自己的)把他视为过时的贵族中的业余文人,对他发动的大肆批评和歪曲,同他本人年轻时对亚历山大一世政权中无能的改革者的厌恶并没有太大的不同。但是这种想法并没有使他的处

208

境更易于忍受。意志坚定的革命者的误解让托尔斯泰高兴，他不止一次地说过，在俄国查禁赫尔岑的著作，是政府方面典型的蠢行；政府极力想阻止年轻人陷入革命的泥沼，在他们还根本看不到这些书、仍然走在正道上时，就把他们抓起来发配到西伯利亚或是投入监狱；赫尔岑就是从这条道路上走过来的，他看到了这种危险，他发出警告，尤其是在《致一位老同志的信》中。托尔斯泰指出，这是"革命虚无主义"——与赫尔岑的杰出分析相比，托尔斯泰对它发出了更为严厉的谴责——最好的解毒剂。"假如没有把(赫尔岑)与年轻一代隔绝，我们俄罗斯人过去二十年的生活就会有所不同。"[17] 托尔斯泰接着说，查禁他的著作既是一种罪行，在那些不希望暴力革命的人看来，也是一项愚蠢的政策。

托尔斯泰有时就不是这么大度了。在距他们会面还有六个月的 1860 年，他在阅读赫尔岑的著作时既欣赏又愤怒："赫尔岑是个头脑不集中的人，而且有着病态的自恋，"他在日记中写道，"不过他的宽厚、才干、善良和优雅的思想，都是俄国式的。"[18] 不同的通信一次次记录下托尔斯泰阅读赫尔岑的事实，有时他还以极大的赞赏态度向家人朗读。1896 年，当他有一次处在最愤怒和反理性主义的心情中时，他说："尽管他才华横溢，他说过什么新鲜或有用的观点?"[19]——他是为了证明，俄国严厉的书报检查使四十年代的那一代人无法畅所欲言，赫尔岑在巴黎可 209

[17] 1888 年 2 月 13 日致 N. N. Gay 的信。另见 1888 年 2 月 9 日致 N. G. Chertkov 的信。

[18] 1860 年 8 月 4 日的日记。

[19] 1896 年 5 月 17 的日记。但是他在 1905 年 10 月 12 日的日记中写道，他正在读赫尔岑的《来自彼岸》，并且说"我们的知识分子如此低三下四……他们无法理解他"。

以无拘无束地写作，却“没有说出句有用的话”。[20]

最令托尔斯泰愤怒的是赫尔岑的社会主义。在写给他的姑妈亚历山德拉·托尔斯塔娅的一封信里，他说他瞧不起俄国警察怀疑他藏匿于家中的赫尔岑的各种声明。[21] 在托尔斯泰眼里，赫尔岑相信政治是一件武器这个事实，就足以使他受到谴责。从1862年开始，托尔斯泰宣布，他对自由主义改革以及通过法制和制度变革改善人类生活的信念持敌视态度。赫尔岑也处在这种诅咒的范围之内。此外，托尔斯泰似乎感到，他对赫尔岑和他的公众地位缺乏个人同情——甚至是一种妒忌。当托尔斯泰处在强烈的失望和愤怒之中，声言要永远离开俄国(他大概并不是十分认真)时，他说不管自己会做些什么，他不会加入赫尔岑的行列，或是在他的旗帜下前进：“他走他的路，我走我的。”[22]

他很瞧不起赫尔岑的革命性情和本能。赫尔岑对俄国具体的革命学说和方案不管有多少怀疑——在这方面没有谁能超过他——他毕生都相信在俄国发动一场革命有着道德的和社会的必要性与不可避免性——一次暴力转型，随之而来的是一种公正的、社会主义的制度。确实，大暴乱会毁灭他本人所信奉的价值，尤其是他和他这类人须臾不可缺少的自由，对于这种可能性，甚至是高度的可能性，他并没有闭眼不看。但是，他不仅承认即将到来的大灾变的不可避免，而且承认它的历史正义性。他的道德观，他对人类价值的尊重，他的整个生活方式，都使他有别于六十年代更为年轻的激进派。但是，虽然他不喜欢政治狂热，不管它是来自左派还是右派，他并没有变成一个谨慎的、

---

[20] 1896年5月7日的日记。

[21] 1862年7月22日—23日(?)的信。

[22] 1862年8月7日写给他姑妈托尔斯塔娅公爵夫人的信。

改良主义的自由宪政主义者。甚至在他持渐进主义观点的时期，他依然是个煽动家，是个彻底的平等主义者和社会主义者。正是他这种思想，使他赢得了俄国民粹主义者和马克思主义者——不管是米哈伊洛夫斯基还是列宁——的承认和敬意。

在1863年波兰反抗俄国的起义中，他坚定不移地支持波兰，这并不是他的谨慎和中庸使然。俄国狂热的民族主义浪潮及其镇压行为，甚至使他失去了俄国自由派的同情。《钟声》发 210 行量在下降。新的"坚定的"革命者需要他的钱，但是他们坦言，他们把他视为自由派的老古董，是过时的人道主义观点的宣传家，在即将到来的残酷社会斗争中派不上用场。他在六十年代末离开伦敦，打算在日内瓦创办一份法文版的《钟声》。在这件事落空后，他走访佛罗伦萨的朋友，然后在1870年普法战争爆发前夕回到了巴黎，在那儿死于胸膜炎。他在道德上和身体上都已崩溃，但他并没有绝望，依然集中精力从事写作。他的遗体被运回尼斯，葬在他妻子身边。一座和真人一般大小的塑像至今仍矗立在他的墓前。

赫尔岑的思想早就成为俄罗斯政治思想整体的一部分——自由派和激进派，民粹主义者和无政府主义者，社会主义者和共产主义者，都声称他是他们的前辈。但是，他留给今天的东西，并不是一种学说或信条，它们只是一些文章，一些著名的书信，是由回忆、观察、道德热忱、心理分析和政治论述构成的一个不同寻常的混合体，它们同杰出的文学才华结合在一起，使他的名字成为不朽。他的遗产首先是一种热情不熄的性情，和对自然的运动及其不可预见的各种可能性的意识，他对此有强烈的感受。这种感受，即使是他那丰富而多变的文风，也无从充分表达。

他相信生活的终极目标就是生命本身；每日每时都有自己

的目的，而不是另一天或另一种经历的手段。他认为遥不可及的目标是梦想，相信它们乃是致命的幻觉；为了遥远的目标而牺牲今天或当下可以预见的未来，必然会导致人类的牺牲。他相信从与人无关的客观世界里找不到价值，它们是由人创造的，而且随着世代的不同而发生着变化，他相信理性、科学方法、个人行动和通过经验发现的真理；然而他倾向于怀疑，对普遍公式和规律、对有关人类事务的戒律的信仰，不过是为了摆脱生活的不确定性和难以预测的多变，躲入我们的完美幻觉所构筑的虚假安全之中，这种做法有时会造成血流成河，而且总是有违理性 211 的。他对自己所相信的东西有着充分的自知之明。他以痛苦的、有时并非有意的自我剖析为代价，获得了这些知识，他以不同寻常的生动准确和诗意的语言讲述了他的看法。他的纯粹个人的信条，自他早年以来从未改变："艺术，个人幸福的夏日的阳光，这是我们真正拥有的惟一的东西"，他在一段自我剖析的话中如是说，六十年代这曾让那些年轻的俄国革命者深感惊讶。但即使是他们或他们的后代，也从来没有否认他的艺术和思想成就。

赫尔岑并不是个不偏不倚的观察家，他也不想做这样的人。他创造了一种文风，一种世界观，一点也不亚于他的祖国的诗人和小说家，用高尔基评价他的话说，"一个丰富的思想国度"[㉓]，其中的每一样东西一下子就可以辨认出来是他的，而且只能是他的。他在这片土地上播种他的各种感触，他借助自己强大的和始终如一的历史想像力，使各种事物、情怀、人物、观念、私人和公共事件、制度和整个文化，变得有血有肉，他在这个使他自

㉓ M. Gorky, *Istoriya russkoi literatury*（高尔基：《俄国文学史》），Moscow, 1939, p. 206。

己的回忆、理智和艺术天才得以恢复和重建的坚固的世界里，抵制着各种衰败的势力。《往事与随想》是他在毁灭的洪水——四十年代它吞噬了不少理想主义的激进分子——中用来拯救自己的诺亚方舟，而且拯救的不仅是他一个人。赫尔岑也许首先是为了拯救自己而建立起来的大厦，使用的材料是来自他本人的困境——流放、孤独和绝望。他在国外写作，主要关心的是一些欧洲的问题和人物，但是对于赫尔岑所属的那个文明、敏感、具备道德关切和天赋的俄国社会来说，这些回忆录却是一座伟大而不朽的丰碑，在最初的章节问世后的一百多年里，它的生命力和魅力从未减退。 212

赫斯的生平与观点

摩西·赫斯既是个共产主义者，也是个犹太复国主义者。他在前一个运动中发挥着决定性作用，而事实上是他开创了后一个运动。当然，这个显著的事实，是他得以留名后世的主要甚至是惟一的原因。赫斯在其动荡而奉献的一生中，做出了一些极有创见和含义丰富的判断，即使在今天，它们仍没有得到我认为应有的承认。他是个在他那一代人中名望不大的预言家，在他自己的国家更是藉藉无名，但是他说出了许多前无古人的话，而且后来变得既重要又正确。具体说来，他从整个欧洲社会的生活，尤其是欧洲犹太人的生活中，诊断出一种疾病的症候，他担心它会变成一种致命的疾病，或尽管不是致命的，至少也是很危险的。他为此提出了救治方案，它们不管是否有效，毕竟是些能够实现的具体建议，而不是顾影自怜的呼喊、空泛的辞藻或是含糊而无用的幻想。他的观点在提出时，就像有些或所有类似的观点一样，被人们视而不见。然而在我看来，这种态度完全有失公正。我想提出的相反观点是，至少在 1848 年后，赫斯是位深刻而独立的思想家，他比他的大多数批评者更多地理解和阐明了他本人所讨论的问题，而那些批评者相反的诊断虽然在当时受到青睐，却难以经受住时间的检验。不过，就算我在这件事上搞错了，赫斯所提出的问题，他在提出问题时所采用的形式，在今天依然极有活力，而且变得比他生前更为重要。就算他没有

做足以引起我们注意的其他事情，我认为单凭这一点也就足够了。

一

摩西·赫斯1812年出生在波恩市一个犹太人的家庭，其祖先可能来自波兰。他的父母属于因法国的解放战争而获得解放 213 的那一代德国犹太人。在1795到1814年间，波恩处在法国人的统治下，犹太人聚居区的大门一下子便四面敞开，其居民在遭受了数百年的驱逐之后，终于重见天日。人身自由（或至少是这种自由一定程度的扩大）、经济机会、世俗知识和自由主义观念，对于刚获得解放的犹太人的孩子，其作用就像是上头的烈酒。当1815年拿破仑终于失败后，莱因兰又被并入普鲁士，国王腓特烈·威廉三世试图走回头路，重新实施了大多数限制其国内犹太人的原有的法律，这在刚刚获得解放的犹太人中间造成了一场危机。他们中间的一些人，一想到要回到过去卑贱的地位，就感到无法忍受，于是怀着不同程度的真诚信念皈依了基督教。激进的记者路德维希·波尔纳，在一天之内便改换了姓名和信仰。卡尔·马克思的父亲海因里希·马克思也是如此。诗人海涅、法学家爱德华·甘斯、路德维希·斯塔尔（他后来与人合作创建了保守党），以及哲学家摩西·门德尔松的儿子，都是最著名的改宗基督教的人。还有一些人从相反的方向做出反应。出于虔诚和骄傲的双重原因，他们变得更加狂热地信奉自己古老的宗教。在这些人中间就有赫斯的家庭成员。他父亲在1817年去了科隆，在那里建了一家榨糖厂，很快便生意兴隆。后来他成了这座城市里的犹太人首领。他五岁大的独生子被留在了波恩，

信仰虔诚的外祖父为他提供了传统的犹太人教育，传授给他有关《圣经》、《犹太教法典》和中世纪文献方面的坚实知识。在将近半个世纪后，赫斯对这位思想单纯的老商人做过感人肺腑的记述：在他讲到耶路撒冷神庙被毁和犹太人的流离失所时，泪水便会夺眶而出。毫无疑问，早年教育给赫斯留下了不可抹灭的影响：犹太历史中的各种人物和象征倍伴了他一生。人们也许不禁会想，假如卡尔·马克思，一个犹太拉比的孙子，也是以这种方式被培养成人，而不是(像事实上那样)由他的父亲，一个伏尔泰的温和的信徒，用十八世纪的理性主义养育成人，那会给世界带来什么后果。

赫斯十四岁那年他母亲去世，此后他便住在父亲在科隆的宅子里。他十八岁时，父亲不太情愿地让他进了波恩大学。他在那 里有何表现，未留下任何记载。事实上，他是否毕业都令人怀疑。至少可以说，这段经历没有对他造成任何影响。我们对这时的他几乎一无所知；只有一个例外：就像德国的其他许多理想主义的年轻人一样，他也深受当时风靡德国知识界的神秘的民族主义和浪漫主义的影响。

他父亲想让他经营自己正在扩张的生意。莫里茨·赫斯——这是他当时的名字——断然拒绝了。他对自己要做些什么似乎还没有明确的想法。他只想服务于人类，帮助穷人，解放被压迫者，但无论如何不是赚钱。因为在他眼里这是资产阶级私心的一种最令人憎恶的形式。他和父亲吵了架，带着很少一点钱离开了父母的家。他要去看看世界，或至少是看看欧洲。他去了英国，在那里饥肠辘辘。然后他又到了荷兰和法国。1832 年他在巴黎，可能是在贫穷的德国移民——他们大多数是左翼流亡分子——中间，吸收了当时流行于这个较为自由的首

都的激进思想。[24] 1830 年的革命在欧洲自由派中间唤起了强烈的希望,巴黎正在孕育着社会主义的宗派和思想,尤其是那些受圣西门主义和傅立叶学说影响的人,总的来说,这种学说呼吁人们正视并反抗残酷的竞争和私人企业造成的罪恶及其必然给人类的灵与肉造成的冲突和伤害;它们呼吁代之以集体事业的合作,这将以一种有计划的、和谐的方式,使人类释放出巨大的生产力,在人间创造出普遍的繁荣、公正和幸福。他们中间的一些人是头脑混乱的空想家,另一些人则是严肃和非常实干的组织者,他们认识到技术进步的革命性后果。美洲等地那些理想化的、十分短命的共产主义殖民地来自前者,而苏伊士和巴拿马运河、法国的新铁路系统、许多部门的新技术观念和制度——从产业垄断到新政,从巨大的卡特尔到国有企业、到五年计划和福利国家——则是来自后者。这些流派中最激进的,是仍然处于地下的激进共产主义的传统,其鼓吹者是被处决的革命家巴贝夫的坚定追随者,他宣布对私有财产的爱甚至拥有私人财产,乃是万恶之源,没有彻底的社会和经济平等,公正和自由是不可能的,而这种平等又取决于彻底消灭继承权和一切私人财产。 215

赫斯热情地接受了这些学说,又为它补充上他自己的信仰,即费希特和谢林的弟子所鼓吹的浪漫派直觉主义,还有他所理解的斯宾诺莎,就像他这一代激进的年轻知识分子一样,他试图把这种奇怪的混合物塞进当时伟大的主导哲学——黑格尔体系——的模子。在彻底贫困潦倒之时,他徒步走回科隆与父亲和好,担任了家族榨糖厂的文书。不难想见,这段经历以彻底失

---

[24] Edmund Silberner 对此表示过怀疑,见他的 'Der junge Moses Hess im Lichte bisher unerschlossener Quellen'(西尔伯纳:"从过去未被利用的原始文献看青年赫斯"), *International Reivew of Social History* 3 (1958), 43—70, 239—68。

败而告终。

他最后放弃了父亲的住宅，攒足了只够他生活几个月的钱，而且他极想让自己的文章出现在形而上学论战中；部分地是由于书报检查的缘故，这种论战取代了当时德国的政治讨论。他写了一本反映他全部世界观的著作。这本充满了黑格尔主义陈词滥调的形而上学历史哲学著作出版于1837年，标题是《一位斯宾诺莎的年轻信徒所写的神圣人类史》，今天实际上已不值一阅。虽然书名表明受到了斯宾诺莎的启发，其起点是一种模糊的理性主义和对万物之统一性的信念，但这本书几乎没有谈到那位十七世纪的大师；它的灵感更多地来自浪漫主义的新教神学，反映着施莱尔马赫的精神。它的核心观点是，最初人类是生活在对精神和物质不加区分的统一性之中——发明财产权以前的一种原始共产主义状态。作者又把这一时期细分为十四个阶段，每个阶段都受一个伟大领袖的主宰。这种原始的统一性被基督教所打破，它最初是想把精神和物质调和起来，但是在中世纪受到歪曲的形式中，精神被夸大了，因此导致一种片面的神秘主义。黑格尔的历史辩证法的运动过程，就是让它回到正确道路上来。意识到自身历史使命的现代人的任务，就是像德国的谢林和法国的圣西门所宣扬的那样，在物质和精神之间建立起理性的和谐关系，尽管在作者看来前者过于强调精神，而后者则过于强调物质。这种和谐的关系体现于一种新的分配制度——“社会的人道”(social humanity)，在这种制度中，私人财产的罪恶制度——贪得无厌的社会形态——连同使人变成野兽、失去人性、只是个酒囊饭袋的竞争和劳动分工，将最终被消灭。因此，希伯来先知——这个新世界的最可靠的预言家——将最终得到证实。为了实现这个理想，必须服从道德命令，努力过一种相互自我牺牲的神圣生活。赫斯提到犹太人，只是为了

216

证明它是被基督教所超越的一个原始阶段。他赞扬古代的犹太国家，认为它体现着一种统一性——国家、教会、信仰、政治和社会生活浑然一体，只有很少几条原则支配着整个人类生活。人曾经离开上帝，但他们还要回到他身边，“古代律法会以改变了的形式再次出现”，在这个过程中，作为一个民族的犹太人将会消失，但这不会发生在他们从精神上征服世界之前。他们会完成自己的历史使命。其实他们的作用已经穷尽，基督教已经使他们变得过时，他们只能离开历史的舞台。“这些被他们的上帝选中的人必须永远消失，从他们的死亡中会产生出一个新的、更高贵的生命。”

由形而上学、社会救世论(social messianism)和个人热情组成的大杂烩，是当时德国的大学正在向哲学听众灌输的众多历史—神学体系的常见内容。同这种大杂烩相比，赫斯的思想既不更糟，也不更好。大多数这样的著作在精神和意图上都有着深刻的宗教性质。它们试图在艺术或科学中找到拯救个人或民族的道路，因为正统的基督教教会好像已经没有能力为有批判精神的头脑提供这种出路了。有些人希望在文学、音乐、各种神秘的试验中找到宗教的替代品。还有些人，大概是这种精神中的大多数人，至少在受到德国影响的国家，希望从历史中找到不断揭示上帝之路或绝对精神的答案。由此产生了所谓的历史哲学(historiosophy)学派——想让历史承担起神学或思辨形而上学的工作，其中最著名的是与谢林、黑格尔、孔德、施宾格勒的名字联系在一起的思想运动，在一定程度上也包括马克思和达尔文的信徒。阿诺德·汤因比是这种世俗救世论在我们今天的主要的、大概也是最后的代表人物。 217

《神圣人类史》无人问津，今天被人忘记也是理所当然。它的意义仅仅在于，它说明了即使在早期阶段，赫斯就是个成熟的

社会主义者了，事实上他是德国最早的社会主义者——法国的平等派在德国最早的忠实信徒，一个姗姗来迟的、有点理想主义色彩的德国巴贝夫主义者。此外，这也证实了赫斯是哲学左派先驱——持极端激进观点的青年黑格尔派——中的一员。黑格尔的门徒全都相信，他们的老师已经发现了人类历史的真正模式，即向着更多的理性化和自由永恒运动，在这种状态下，会有越来越多的人越来越清楚地理解“普遍精神”在逻辑上不可避免的目的是什么，这种对宇宙之目的的自我意识的成长所采取的形式，是人类理性知识的增长，是他们征服自然的力量和他们自身力量的增长，因此也是他们的自由的增长，这使千年盛世更接近了。对于持任何观点的黑格尔主义者来说，构成这个过程的，是在每个“层次”上——社会的、精神的、经济的、政治的和心理的——各种力量永恒的斗争和冲突，它们导致各种危机(有时表现为社会革命的形式)，而每一次这样的危机都标志着“世界精神”得到提升的一个阶段。左翼黑格尔派把它解释成有着这样的含义：社会中最先进的因素——对自己的身份、对已经达到的阶段和世界精神的提升所要导致的不可避免的下一步最理性的、最富有自我意识的因素——的重要作用基本上是破坏性的，它所破坏的是一切静止的、僵死的、愚蠢的和非理性的东西，一切阻挠自我批判和人类向着自己的目标进步的东西。在他们看来，绝对理性意味着人类对自己和自己的环境获得了绝对自由；只有通过积极地清除获得这种解放的障碍，才能达到这一点——这是一种显然有着革命含义的观点。一些青年黑格尔派把他们的激进主义局限于理论领域，把精力用在颠覆传统信念、218 主要是宗教和形而上学的信念上，例如大卫·弗里德里希·施特劳斯和他那本勇敢打倒偶像的《耶稣传》，或费尔巴哈和鲍威尔兄弟，他们以不同的方式，从社会神话的角度解释宗教。有些人

走得更远，和十八世纪的唯物主义者一样，他们认为除非消灭使人处在无知之中，让人产生宗教、社会或政治幻想，使人类甘于接受自己的不幸和痛苦的社会和心理状态，才能取得真正的进步。这些人包括年轻的哲学爱好者阿诺德·卢格、弗里德里希·恩格斯和最著名的卡尔·马克思。

赫斯觉得，如果不站在这场为了人类灵魂的战斗的最前沿，就是懦弱的表现。他二十五岁，热情地准备着为自己的理想而受苦，他充满了对人类的爱，乐观向上，沉迷于抽象观念，他那些头脑顽固的家人竭力想让他走进实际事务的世界，而他对这个世界却厌恶透顶。他的婚姻最好地向我们说明了他的性格脾气。他在科隆遇上一个贫穷的女裁缝并和她结婚，有关他的文章有时暗示，这个女人是个妓女。[25] 他这样做显然不是因为他爱上了她，而是为了纠正社会的不公正。他希望用行动来表明，人们相互之间需要爱，需要平等。就我们所知，他同妻子后来生活得十分幸福和谐，西比尔·赫斯是个举止得体的人，她一生都崇拜他，偶尔欺骗过他（他为此提出抗议，但并不十分强烈），以最大的献身精神分担他的贫穷。或许正是这种赤子之心——赫斯的不食人间烟火和洁白无瑕的性格，有时甚至具有真正的圣徒气象[26] ——让他那些社会主义同伙中的"现实主义者"甚为恼怒，他们把赫斯看做一个好心肠的傻瓜。但是，即便是极为讨 219

㉕ 在科隆的1854年警察档案里，记录着西比尔·皮什是个街头妓女，赫斯的家人似乎也相信这种说法。西尔伯纳在他为赫斯所写的传记中对此有所怀疑，他发现那份证据并不确凿。我们只知道西比尔一直是个虔诚的天主教徒，赫斯是在父亲去世后才娶了她，也许是因为担心对他造成太深的伤害。

㉖ 赫斯的道德性格，与陀思妥耶夫斯基的《白痴》和《卡拉玛佐夫兄弟》中的主人翁所体现的"可靠的好人"极为相似。犹太共产主义者是最后的这样一种人，陀思妥耶夫斯基能在他们身上找到所有与他的理想相似的品质。

厌他的马克思，也找不出可以用来责骂他的道德观点或缺点。

赫斯在随后的四年里，埋头研读哲学和社会理论书籍，而且我们只能猜想，他的家人虽然气愤，却远远谈不上无情无义，一直在供养着他。他的第二本著作出版于 1841 年，得到了更多的注意。《欧洲的三巨头政治》（*European Triarchy*）基本上是一本政治著作，它是对现在已经快要被人忘记的《欧洲的五巨头政治》（*European Pentarchy*）的回答，这本书鼓吹由五个大国来瓜分欧洲。它反映了作者在社会和政治观点上的进步。他告诉我们，人类惟一的得救之道就是普遍采用社会主义，尤其是消灭私有财产。[27] 这样做的原因并不是经济效率的需要，也不是历史的无情要求，或是因为出现了一个同其他阶级开战的特殊阶级——无产阶级，它注定要打败或压倒自己的对手；这样做的原因十分简单：只有社会主义符合正义。赫斯即使在完全同意把社会划分成不同的经济阶级时，同马克思及其学派也形成鲜明对照，他并不相信阶级冲突是必要的和不可避免的。他是个社会主义者，其实也是个共产主义者，因为他认为一切自私自利，就像一切统治一样，都有损于人类的人格，主子和奴隶都会受到它的伤害，因为在竞争的条件下，个人的天赋根本不可能得到充分发展；就像法国的社会主义者圣西门和傅立叶得出的结论一样，只有在与其他人和谐的合作之中才能实现这一点。在赫斯看来，共产主义是当时历史条件下惟一能够实现的社会利他主

㉗ 西尔伯纳在他论述赫斯的非常有启发性的文章〔载 *Historia Judaica* 13 (1951)，3—28〕中认为，尽管这本书赞成废除私人继承权，赞成公有制，但它的理论并不是社会主义的。他认为赫斯的理论不同于当时法国的社会主义理论，但是我不敢说自己领会了这一点。不错，赫斯没有走得像卡贝那样远，但是他至少是个——譬如说——和路易·布朗一样的社会主义者，而且比傅立叶主义者和蒲鲁东还要社会主义。

义的形式(他在 1843 年干脆把它称为“实践伦理学”)。他并不想对无产阶级的构成或需要做具体的分析,这主要是因为(就像他的激进派朋友马克思、卢格、恩格斯、格林、费尔巴哈和鲍威尔兄弟一样)他本人很少遇到这个阶级的成员,还因为他比自己盟友中的大多数人要诚实得多。在他看来,历史就是(个人的、阶 220 级的或民族的)自我肯定的私心同相反的原则——利他主义、爱、社会正义——之间的一场斗争。至少在人们的愿望中,表现着对平等、休戚与共和正义的信仰,这个事实证明了这些品质是来自人的真实天性。人与人之间有可能进行理性而和谐的合作(有时他把斯宾诺莎或黑格尔,有时又把法国哲学家的观点作为权威引用),但必须不断为此战斗。人类的幸福就在人类的手中。只要能让足够多的个人相信作者提出的观点的正确性,人类就能够创造他们自己的幸福。“科学”社会主义者——马克思及其信徒——后来对这种“乌托邦式的”、“温情脉脉的”、“人道主义的”学说大加嘲讽,斥之为社会主义荒谬的、“理想化的”、无法实现的形式,它高悬于脱离了时代的真空之中,是抽象的和反历史的,不是来自对具体社会条件的洞察。他们打出了自己更为优越的社会主义品牌,其惟一的理由是,它是从具体事实推导出来的——它的实现不是因为运气或偶然因素,不是因为既可能发生也可能不发生的事情,(取决于这伙人或那伙人靠不住的善良意志,或取决于这样或那样的不可预见的环境)。马克思真诚地相信(在某种意义上就像他之前的黑格尔一样),一项事业值得为之战斗,其惟一的理由是它代表着理性人的社会进化过程的下一个阶段,而惟一能够正确确定这个阶段的方式,就是科学的分析和预测。根据这种观点,社会革命——剥夺有产者并代之以公有制和无产阶级的胜利——是不可避免的;理性的人所以有所追求,正是出于这个原因,因为他们知道,如果追求任

何别的东西，认同于其他任何群体，等于无视决定着每个人及其思想的社会“现实”，结果必然是被历史的力量所毁灭——只有白痴或疯子才会做这样的事情。

赫斯完全不做如是观。他认为社会平等之所以可取，是因为它符合正义，而不是因为它不可避免。他也不把正义等同于在时间中注定要发生的事情。一切恶劣的、不合理的情况很久以前就已出现，并且一直存在。接受任何事情，不能仅仅因为它 221 已经发生，而只能根据它在客观上是善的。黑格尔主义的历史决定论，显然没有给他造成很深的影响，他坚持认为，获得社会正义，消灭贫困并平等分配更加丰富的物质财富（由于恶劣的分配方式，它造成了更多的苦难而不是幸福）的惟一手段，是坚信自己的行动符合道德必然性的人的自觉意志。一个人可以而且有义务用理性的论证让人们相信，假如他们把自己的财产用于生产和合作的用途，他们在物质和道德上都会生活得更好。这就是赫斯的“真正的社会主义”——被马克思和恩格斯大加嘲讽的乌托邦情感主义。[28] 他们称他为“摩西拉比”或“赫斯拉比”，对他的观点大加讥讽。

赫斯虽然天真，持有传统的犹太教道德观，渴望正义，并从斯宾诺莎和《圣经》中引章摘句，但是根据我们后人的经验；他并 222 没有犯下比其他一些人更为严重的错误。……

终其一生，赫斯的社会主义都是建立在纯粹的道德前提上。从这个方面看，他的观点更类似于十九世纪的基督教社会主义

---

[28] 他这时（1843）的观点十分明确地反映在两篇文章中：‘Sozialismus und Kommunismus’（“社会主义和共产主义”）和‘Philosophie der That’（“他者的哲学”），刊于一本名为 *Einundzwanzig Bogen aus der schweiz* 的文集中，另外也反映在他发表在巴黎的 *Vorwärts* 上的文章，见 *Deutsch-Französische Jahrbücher* 和 *Der Sprecher*, ed. Karl Grün in Wesel。

者、俄国的社会主义革命者或我们今天的英国和斯堪的那维亚的社会主义者的观点,而不是马克思主义者或另一些"现实主义者"的观点。赫斯要求消灭私有财产,是因为他认为如果人们不过上社会主义或共产主义的生活,他们就不会停止相互争斗和压迫,就会继续受到他们所造成的不公正的毒害。他认为私有财产是这种生活的致命障碍。私有财产必须消灭。但是除非把这场改革贯彻到底,使其道德目的得到充分实现,不然什么都实现不了。只是机械地消灭私有财产肯定是不够的,心灵也必须发生改变。但是在损害人类心灵的物质和制度条件本身没有变化之前,这也不可能发生。此外,仅仅改变这种结构,也不会自动地导致必要的精神改造,除非惟一与自由人相称的道德原则得到了理解和应用。

这些道德原则属于全人类,而且它们是得到公认的原则,即使不是所有的人都在一定程度上采用它们,而是只得到了少数最杰出最聪明的人的采用。这些原则不一定是只属于某个阶级的原则,虽然同那些从压迫中获益的人相比,被压迫阶级的要求可能更真实地体现着它们。这就是"抽象人性"(abstract humanity)的观念,马克思正是据此对赫斯和另一些乌托邦主义者发出了谴责;仿佛"被剥削阶级"这个概念不那么抽象似的。赫斯的信条自始至终都是来自这些原则。他的社会主义,以及他后来的犹太复国主义,是它的直接后果。那些觉得阶级权利的观念比人权观念更真实的人,以及那些惬意地认为人们只是客观力量的执行者,而这种力量将确保他们的团体迟早会获得胜利,不管他们的敌人有什么愿望或想法的人,也就是说,所有天生的黑格尔主义者、马克思主义者、加尔文主义者和其他极端决定论者,尤其是在政治或社会生活领域,必然认为赫斯是不现实的和不值得同情的。

223 《欧洲的三巨头政治》特别赞成欧洲三个文明强国的统一：德国——观念的家园和宗教自由的斗士；法国——社会改革和政治独立取得胜利的战场；英国——经济自由的故乡，而且这种自由本身就是法国和德国精神的综合——既不像德国那样过于“思辨”，也没有法国那种过于“庸俗的”唯物主义。这三个大国必须联合起来，同心协力对抗俄国，它是反动势力的堡垒，是野蛮镇压的来源，有着吞并欧洲、扼杀其自由的危险。把俄国当做西方的敌人，呼吁为了反对它而团结一致，这在当时的德国和欧洲各地十分普遍。赫斯这本书中惟一的独到之处，是他把这种常见的建议同激进社会变革、“和平革命”（他认为暴力还会滋生暴力，这将破坏和平重建的土壤）的必要性联系在一起，认为只有这样才能拯救欧洲，使它不至于在资本主义生产和分配制度的矛盾的重压之下陷于崩溃。

这本书引起了一些注意。赫斯作为一名雄辩的左翼鼓动家出现在德国的知识界面前，在随后两年里，人们向他提供了不同的记者职务并被他接受，这使他与另一些志趣相投的年轻人有了更密切的接触，著名者有恩格斯、马克思和卢格。最热忱的黑格尔派变成了共产主义者，赫斯让年轻的恩格斯皈依了他的信仰。[㉙]他在1841年遇到了马克思，后者虽然通过洛伦茨·施泰因（他曾介绍过法国共产主义派别的领袖的观点）已发表的德文著作，对当时的共产主义学说略有所知，但最有可能的情况是，赫斯那些炽热的滔滔陈辞，最早动摇了他对黑格尔的官僚国家乃人类理性和纪律的表现这种政治学说的信念，使他转而走上了

㉙ 恩格斯在一篇发表于欧文派杂志《新道德世界》（*New Moral World*, No. 21, 18 November 1843）的文章中说，赫斯是第一位变成共产主义者的青年黑格尔派。见 Kar Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*（《马克思恩格斯著作集》），London/New York/Moscow, 1975, vol. 3 (1975), p. 406。

好战的社会集体主义道路。在赫斯的著作中，确实有一些段落不能让当时的马克思满意。伦理学的腔调，尤其是经常提到希伯来先知，从来就不合他的口味。非常显而易见的是，马克思本人决定从他的生活中彻底杜绝这种令他尴尬的来源。他根本不打算 224 经受身份不明的折磨，就像更为敏感和心肠不够硬的人那样，例如犹太人波尔纳，或海涅、拉萨尔或狄斯累利，在成年后的生活中始终受着它的折磨。他因为自己受到的歧视而产生的深切而愤怒的感情，都被他——也许不是完全有意识地——转移到了一个更广大的领域：他把自己的痛苦等同于一切地方受欺辱受压迫的人的痛苦，尤其是无产阶级的痛苦，由此获得了心理上的解放。他发出怒吼是以被压迫工人的名义，而不是因为他作为一个犹太人被剥夺了教授资格而受到的耻辱。他所说的工人，只是一个伟大的象征性的多数，它同具体的个人无关，同他本人的世界以及他本人的伤痛相距遥远。他完全是在为他们要求并预言正义、复仇和破坏。至于犹太人，他在遇到赫斯两年前所写的一篇文章中，就宣布他们仅仅是当时社会弊病的一种令人讨厌的征候，是社会机体上的一个赘瘤——他们不是一个种族或民族，甚至不是一种通过皈依别的信念或生活方式就能得到拯救的宗教，而是一群寄生虫，一帮由造就了他们的那个经济上自相矛盾和不公正的社会必然会培养出来的钱商。在将会克服所有社会弊病的行动——即将到来的、不可避免的和全面的社会革命——中，他们也会被消灭。这篇文章中得到恩格斯温和响应的强烈的反犹语调（在当时和后来的社会主义者中间，反犹态度并不少见），在马克思后来的岁月里成了他越来越突出的特点。它影响了共产主义者，尤其是犹太共产主义者对待犹太人的态度，也是他傲慢而又粗俗的性格中最神经质和表现着反叛精神的一面。赫斯采用的语气就大为不同。赫斯的实际看法，同马克思或

其他青年黑格尔派中的激进分子的观点并非十分不同，他把获得解放的犹太人等同于资本主义及其罪恶。他以公开的厌恶和蔑视的态度谈论他们，把他们称为众多贪婪的钱商——“守财奴”。在他看来，他们就是占有精神的象征。然而，他的语气既不同于痛苦的海涅，也不同于烦躁的马克思。他并没有痛恨自我的体会，因此不想粗暴地对待自己的本性。他不想从自己身上去掉出身的痕记，因为他没有感到它像个恶性肿瘤，令他感到压抑和蒙羞。在《欧洲的三巨头统治》中，他只是重复了他四年前说过的225 话——犹太人的任务就是分散到各地并和人们同化——他们已经完成了自己建立最初的基督教的任务，然后（既然犹太教比基督教更强调社会纽带）共产主义才有可能对社会进行更新；他们起着促使西方“运动”起来的“锥刺”和“酵母”的作用，使它不至于像中国那样停滞不前，但是这项工作已经完成。由于他们拒绝了基督教，他们现在就像鬼魂一般，“既不能死，也不能生”，就像骷髅和化石，该是他们和非犹太人通婚而自行消失的时候了。文明大国的“三巨头统治”将彻底解放他们，赋予他们人权和公民权；但是，只有当所有仇恨和蔑视他们的其他人都消失之后，他们真正的解放才会出现。总而言之，他重复了一些高尚的常识，那是任何地方任何时代的自由主义同化派的主要信条。

这种信条所导致的叛教行动，造成了他和自己虔诚的犹太父亲之间的最终决裂。但是这并不是当时赫斯对犹太人的全部感情故事，1840年，在大马士革，一个犹太人因为祭神杀牲而受到指控并被定罪。随后便发生了反犹主义的骚乱。对这种可怕而古老的诽谤的反应，导致了法国和英国的犹太人群情激愤，使他们在各地的同情者为之震惊，结果是蒙特菲奥雷-克列米厄教团为这种不公正而得到了一定的补偿。赫斯对这件事做出了痛苦的反应，并且他后来告诉我们，他第一次开始怀疑自己过去提倡

的解决全人类疾病的方案，是否也能自动地治好犹太人的疾病。在同一年，即反法国沙文主义的巨浪席卷整个德国期间，他偶然看到了诗人贝克所写的一首仇法的诗作，他怀着突发的爱国热忱为它谱曲，并把这首作品送给作者。贝克在信封的背面以伪装的但仍可辨认的笔迹，对他做了冷淡而礼貌的、包含着反犹语气的回答。[30]赫斯大为气愤。但是作为一个理性主义者和社会主义者，他决定克服自己对大马士革和贝克的情怀。他想说服自己，这些都是一个垂死挣扎的社会的反常表现。人类社会的新生将使它们永远不可能再出现。在未来天下一家的社会里，没有教派 226 或利益的存身之地。犹太人必须消失，变成一个历史的团体。普遍的宗教必须取代纯民族的宗教。犹太人即使不能让自己改宗基督教，他们至少必须让自己的子女改宗。利用这种方式，"犹太—基督教商人的世界"将会以不失尊严的解散方式消失。犹太人的苦难不管多么深重和不公，毕竟无产阶级的苦难比它更大更严重。赫斯压抑着自己受伤的情怀，至少在当时是如此。信仰战胜了来自经验的直接证据。[31]这是自他那时以来许多社会主义者和共产主义者的典型经历。赫斯犯了一个错误，因为他常常太

---

[30] *Rom und Jerusalem, die Nationalitätsfrage*(《罗马和耶路撒冷：论国籍问题》)，Leipzig，1862（以下略为 *R. J.*），信函5，p. 25。下面再引用 *R. J.* 中的信时，只注明编号和页码，如 V 25。

[31] 并非完全如此。在 *R. J.* 中，赫斯提到了这时的一份手稿，其中主张必须把自决作为解决犹太人问题的办法。这份草稿下落不明：赫斯很有可能把它合并在了 *R. J.* 一书中。但是的确有一份这个时期的残稿保留了下来，它的发现者爱德蒙·西尔伯纳充满善意地告诉我，它宣布犹太民族需要一个家园。这证明赫斯并没有像人们有可能猜疑的那样，不自觉地把他第一次产生犹太人国家这种想法的时间提前了。不过在当时，这很可能只是一种大胆的幻想。年轻的拉萨尔当时也曾不经意地思考过一个新犹太国的概念。十八世纪的三四十年代不乏各种离奇的政治方案。但是，尽管偶然有这种思绪，这时的赫斯完全是个反民族主义者，他自觉地反对这些不断在他面前浮现的犹太复国主义思想，只是在后来才接受了它们。

天真，太缺少批判精神。他的一直未被个人虚荣或教条所玷污的道德见解救了他。他总是有着清醒的良知。

除魅的时刻尚未来临。1841 年，赫斯陷入了卡尔·马克思卓越而勇敢的观点的符咒之中。这年 8 月他与马克思会面，向他宣扬共产主义，9 月初便写信[30] 给他的持怀疑论的朋友奥尔

227 巴赫说：

> 他是最伟大的、也许是现今在世的惟一真正的哲学家……马克思博士——这是我的偶像的姓名——还是个很年轻的人(最多二十四岁)，将会向中世纪的宗教和政治发出最后的致命一击。他把哲学的深刻与最敏锐的机智结合在了一起：想想卢梭、伏尔泰、霍尔巴赫、莱辛、海涅和黑格尔吧，不是被随便放在一起，而是被融合成了一个人——你会听到马克思博士的声音的。

他和马克思合作出版激进的《莱茵报》，直到莱因兰的事情变得过于狂热。他受到了在德国煽动暴力共产主义(对于一个爱好和平、强烈反对使用暴力的理想主义者来说，这是一种奇怪的历史责任)的指控，为了安全起见，他作为这份报纸的记者被派往巴黎。在巴黎，他为著名的俄国革命家巴枯宁向革命共产主义的转变(后来他才信奉了无政府主义)出了一臂之力，并且一度是蒲鲁东的热情支持者。他欣赏蒲鲁东和卡贝——当时所有社会主义者中最狂热的人，因为他们直接向穷人和被压迫者发出

[30] Cologne, 1841 年 9 月 2 日。见 Karl Marx, Friedrich Engels, *Historischkritische Gesamtausgabe*(马克思和恩格斯：《历史批判全集》), Abteilung 1, Band 1.2, Berlin, 1929, pp. 260—1。

呼吁，不像圣西门或傅立叶那样，等待某个开明专制者和百万富翁来贯彻他们的社会计划。1843年他回到了科隆，在工人中间进行煽动，发表了一些无足称道的左派文章，攻击私有制、宗教和国家的暴政。他似乎采取了一种介乎共产主义和无政府主义之间的政治立场。[33]他这时是一帮有信仰的弟兄中活跃的一员，其中包括蒲鲁东、布鲁诺·鲍威尔、卡尔·格林和马克斯·施蒂纳，后来马克思谴责他们全是抽象的道德论者——他们否定资本主义，除了认为它是一种罪恶外，再也没有更好的理由。这不过是一种伪装成客观判断的主观主义。马克思认为，既然事实上人人都受着自己的阶级立场的制约，既然他们的道德和政治观点只是对他们的利益（也就是说，在一定阶段他们的阶级需要和渴望什么，或他们受着什么威胁或害怕什么）做出的合理解释，所以，认为一个人可以站在超越战斗、超越阶级斗争的优越的中立立场上进行褒贬，就会陷人一种致命的"形而上学"幻觉。人们要想 228 对某种既定的观点、制度和政权发起攻击或摧毁它，惟一正确的客观基础就是有关历史发展的新辩证科学。理性的政治要支持历史——阶级斗争——即将创造的东西，要谴责那些必然会被它毁灭的东西。推动历史运动的，是客观的物质因素及其对人类意识和对它的反思所起的作用，因此抵制这种运动是任性的和不理智的，简直就是一种自杀行为。从这个意义上讲，蒲鲁东、卡贝和赫斯就是"唯心主义者"和空想家，他们注定会使自己变成低能儿，后来的托洛茨基则把他们称为"历史的垃圾堆"。

不过，马克思，尤其是恩格斯，虽然瞧不起他们过去的老师（大概还包含着对先驱的妒嫉），他们同赫斯却保持着比较友好的关系，在1847年写的《共产党宣言》中，利用了他的一些文稿

---

[33] 见264页注28。

(尽管只是为了进行谴责)[34],怀着一种爱恨交加的态度看待他,后来所有的马克思主义者,对于他们异口同声地称为"多情善感的、唯心主义的共产主义"的东西,都采取了这种态度。赫斯太单纯,太缺乏自尊意识,因此对这种侮辱人的态度他不会做出回应,甚至根本就不在意。他总是想以善报恶,毕生对"科学"社会主义之父怀着深深的敬意甚至忠诚。不管他们有什么错误,他在他们身上看到了被压迫工人的正义事业的不屈不挠的工作者。这对他就足够了。凡是反抗不公正,为全人类更自由更美好的生活而战斗的人,都是他的朋友和同盟。

他在巴黎度过了一段不稳定的生活,通过给不同的德国移民报刊写文章而增长了见识,然后他在 1845 年去了布鲁塞尔,时断时续地在那儿一直住到 1848 年。他返回过德国,在埃尔伯菲尔德为恩格斯编过一份左派杂志《社会镜报》(*Der Gesellschaftsspiegel*),进行鼓动(他们在各地都赢得了信徒,但不包括工人),写文章讨论资本主义固有的各种罪恶,认为那是在富足中出现生产过剩和苦难的根源;谴责货币本身就是"Entmenschlichung"(异化)——把人变成按一定价格买卖的商229 品——过程中的一个因素,这种观点后来被马克思当做"散发着一丝哲学气味的法国社会主义和共产主义的微弱回声"而抛弃。

当 1848 年革命爆发时,他正在德国。他的遗孀后来坚持说,他直到去世,对这场革命始终持谴责的态度,然而这也许只是一种善意的编造。这场革命的失败并没有摧垮他的精神,或减少他对人类的信心。俾斯麦、奥地利皇帝和拿破仑亲王轻松

[34] 在他们早先所作但生前没有出版的《德意志意识形态》中也是如此。见 Eduard Bernstein, 'Vorbemerkung'(伯恩施坦:"绪论"), in *Documente des Sozialismus*, Berlin, 1901—5, vol. 3, p. 17f。

战胜了民主的力量,使他那些法国和德国的激进派盟友在道德和思想上一蹶不振,和他们不同,他从来没有向敌人屈服,也没有退缩到移民的那种典型的怨天尤人和无所作为的状态中去,只是偶尔想为自己的行为辩解并对所有的人进行谴责。他周游瑞士、比利时和荷兰,在马赛开了一家经营刷子的店铺,最后在1854年又回到巴黎,在度过了二十多年的流浪生活后,他在那儿定居。这位德国共产主义之父生活在贫穷之中(一度因他父亲于1851年去世后留给他的一笔遗产而有所改善),但他依然毫不动摇地相信无产阶级的社会,相信人类可以达到完美,相信经验的发现和发明方面的进步所起的作用。他钻研人类学、心理学和自然科学——因为他确信具备技能和公共精神的人,能够利用科学知识,使人类得到新生。凡是在他看来向往光明的人,他一概报以政治上的同情。他赢得了费迪南·拉萨尔——"一个犹太人的肩膀上长着一颗歌德的脑袋"——的友谊和尊敬,并协助他创建了"全德工人联合会"——这是欧洲所有有组织的社会民主党的基础。在这个时期,他还热情讴歌意大利为取得统一和独立而开展的斗争。意大利人,尤其是马志尼及其朋友,代表着他一直理解和相信的民族主义原则。马克思主义认为民族主义不是历史中的一个真正的基本要素,赫斯并不接受这种理论。他谴责世界主义是对使人类丰富多彩的真实历史差别的故意的、违反自然的抹杀。但是他看不出任何民族有理由认为自己一定优于其他民族,他明确反对黑格尔在"历史性"民族和那些不幸的"衰败"民族之间所做的划分——更好战的民族注定会利用他们的优势"发挥一种历史作用",拥有进行同化和统治的"历史"权利。和十八世纪的人道主义者赫尔德一样,他相信人类自然地分化成不同的种族或民族。他不想费心去定 230 义这些概念,因为他认为它们意味着任何头脑健全的人都会承

认的事情，只是由于以它们的名义犯下的和仍会犯下的野蛮暴行，才让人产生了有损其名声的联想。他无保留地谴责普鲁士的沙文主义。他憎恶俄国的扩张主义和专制统治。但是意大利人要在自己的土地上建立自己的自由国家的愿望，却博得了他最热烈的同情。他认为，教皇的统治，而不是外国人的人侵，才是意大利的落后、分裂、经济和精神痛苦的真正原因，这反映着从马基雅维利到今天所有意大利爱国者的观点。在他思考意大利的民族主义问题时，在他以真诚的同情和赞赏态度参与意大利爱国主义运动（欧洲的自由派——尤其是英国的——都对加里波第和马志尼的追随者有这样的感情）时，他自己那个散布在各地、“默默无闻的”民族——犹太人——的性质和命运，再一次占据了他的思想。他在 1861 年得到普鲁士国王的大赦后回到科隆。1862 年，他发表了自己最出色也是最著名的著作《罗马和耶路撒冷》，对自己的新学说进行了阐述。

不管是拉萨尔的民族主义品牌的社会主义——在这段时期赫斯和拉萨尔合作密切——影响了他，还是他的思想发展有自身的内在模式，无可怀疑的是，他后来的言论和文章让人觉得，他就像个经历了一次脱胎换骨的人。他的书在当时欧洲的政治专家或一般读者中几乎没有引起注意。就像赫斯本人一样，它一向处在当时的主要思潮之外。然而对于有教养的德国犹太人，它却如同它打算做到的那样，就像是一颗落下的重磅炸弹。即使在它出版一百多年后的今天，它的许多内容肯定已经陈旧，有很多事实上属于狂热的乌托邦和幻想，因此肯定会过时——有时是在不知不觉的过程中——的成分，但是它仍然让人觉得它是一部大胆而有创见的社会分析杰作。这是一本清晰、深刻、率直和不妥协的著作，同时又汇集了许多令人烦恼的国内现实，令各地犹太人中的自由主义同化派感到不舒服；而且，尽管偶尔

有一些卖弄词藻的地方，它表现出一种简单明了、极为感人的信仰。它包含着对西方犹太人处境的描述，对他们病情的诊断，以及一份有关未来的纲领。赫斯的那些持世界主义观点的社会主 231 义朋友的冷言冷语，显然对他失去了影响。他表达了自己的一种重要信念，多年来他一直把它压在心头，但是最终证明它强大的力量难以窒息，只有说出来才能让他感到安宁。

二

《罗马和耶路撒冷》包括一篇前言、写给一位已故女士的十二封信[35]、结语和十篇附注。它讨论了一个中心话题的方方面面——犹太人，他们是什么，他们应当是什么。他在书的开头部分，即在第一封信里，定下了全书的基调。作者在那里说：

> 在二十年的疏远之后，我重新回到自己的民族中间。我分享着它每日的喜怒哀乐，分享着它的回忆和向往。分享着它在自己的家园，在它生活于其中的文明民族中间的精神斗争。尽管经过了两千年共同的生活和努力，它仍没有做到同这些民族融为一体。我自以为已从心中永远消灭的一种思想，再一次生动地出现：我的民族身份的思想，它与我的祖先和那片圣地——永恒之城，相信生命统一性和普天一家的信仰的诞生地——的遗产是分不开的。[36]

---

[35] 这位女士其实（正像西尔伯纳查实的那样）是赫斯的一个真实的朋友，不过在十九世纪，这是表达政治思想的一种常见方式。

[36] I 1（见269页注30）。

赫斯接着宣布，民族身份是真实的。民族是自然的历史产物，就像家庭，就像生理类型一样。否认这一点只会混淆事实，它是来自害怕和怯懦这种不值得尊敬的动机。就犹太人的情况而言，用来反对民族主义和中世纪偏见的响亮词藻，只是为了掩盖他们的愿望，他们要摆脱自己那个"不幸的、受到迫害和嘲笑的民族。……现代自由派的犹太人满嘴都是有关人类和启蒙的漂亮词藻，他们一心想掩盖对自己兄弟的不忠，这只会让人嗤之以鼻"[37]。这造成了一种让每个人越来越难以忍受的境况。欧232 洲人总是把犹太人的存在当做一种反常现象。正义和人道精神的进步也许终有一天导致犹太人获得正义：他们有可能获得解放，但是只要他们的行动原则是"Ubi bene, ibi patria"（活得惬意处，即是祖国）[38]，他们就决不可能受到尊重。否定民族身份的做法失去了人们的尊重。同化也不是解决的办法："虔诚的老犹太人是不会那样做的，即使让人割掉舌头，他也不会用同化来否定自己的民族身份。是那些可耻的现代犹太人，他们在命运之手的压迫下放弃了自己种族。"[39] 启蒙的大旗也不会使他们免于舆论的苛评。"用各种地理学或哲学借口进行辩护是没有用的。"[40] 现代犹太人想逃离他认为就要沉没的船，这只会自取其辱。"你可以戴上一千副面具，你可以改名换姓，改变你的宗教和你的生活方式，直到没有人还会注意到你是犹太人。但是对犹太人名称的每一次羞辱还是会刺伤你，其程度甚至超过那些有尊严的人，他们依然忠于自己的家庭、维护自己高贵的姓

---

[37] V 27—8。
[38] V 27。
[39] 同上。
[40] V 28。

氏。"[41] 有些德国的犹太人认为，他们能够通过把自己的宗教现代化或是干脆改宗而获得拯救。然而这对他们毫无帮助。"不管是改革宗教还是受洗成为基督教徒，不管是教育还是解放，都不能使德国的犹太人畅行无阻地进入社会生活。"[42] 他一次又一次地说，德国是极端反犹的，身材高大、金发碧眼的德国人，强烈地意识到身材瘦小、黑头发的犹太人同他们有着本质的差别。德国人对犹太人鼻子的仇恨，并不亚于对犹太宗教或犹太姓氏的仇恨；[43] 改变信仰或姓氏显然是没有用的：犹太人到头来想要否定的，不是他们的宗教，而是他们的种族：然而他们的鼻子不会消失，他们还是一头鬈发，他们的形象依然未变，还是和古埃及浮雕上的一样，那上面闪族人的形象是很容易辨认的。[44] 他们是"一个种族，一个兄弟会，一个民族，它自身的存在不幸被它自己的子孙所否定，只要它依然是个没有家园的民族，即使街头恶少也会把羞辱它当成自己的义务"[45]。无家可归是这个问题的核心：因为没有了灵魂，"人们只能寄人篱下，靠别人养活"[46]。一切叛徒都过着这种卑贱的生活。"假如犹太人的解放确实与犹太人的民族身份不相容，那么犹太人就应当为了后者而牺牲前者。"[47]还有更激烈的语言："犹太人并不是一个宗教群 233 体，而是一个独立的民族，一个特殊种族，否定这一点的现代犹太人不仅是叛教者，而且是他的民族、他的部落、他的家庭的叛

---

[41] V 28。
[42] IV 14。
[43] 同上。
[44] IV 15。
[45] V 31。
[46] XII 110。
[47] IV 17。

徒。"[48] 赫斯然后以最激烈的言辞谴责了种族沙文主义——任何形式的民族主义。但是,否认自己的民族或种族,至少像宣扬它有优越的权利或权力一样可憎。德国的犹太人认识不到这一点。德国的反犹主义让他们非常困惑。他们觉得自己是真正的爱国者,是曾经为德国而战的战士,是和其他德国人一样强烈敌视法国人的"条顿狂"(Teutomaniacs)。[49] 他们唱起家喻户晓的德国爱国歌曲,就像别的德国人一样激情澎湃。但是,这些歌曲的词作者之一贝克,对赫斯想为它谱曲的尝试嗤之以鼻,这虽然是一种粗野和可怜的表现,然而——他说如今他已经认识到——也是一种自然的反应。褊狭的民族主义确实是一种罪恶,但是人们必须认识到这是一种种族主义的罪恶;因为种族是存在的,犹太人属于一个种族,它不是德国人的种族。否认这一点等于歪曲事实。成为一个种族或民族,不是要获得种族或民族的控制权。民族主义的弊病就在于它要主宰其他民族。但是犹太人和其他民族一样,需要一种正常的民族生活。赫斯接着说,法国的大史学家奥古斯丁·梯叶里在十九世纪初正确地认为,主宰历史的并不是阶级斗争,而是种族或民族斗争。"闪族"或"条顿"不仅是语言学概念,每个种族都有不同的、没有可比性的天赋,它们都能为丰富人类生活做出贡献。根据赫斯的观点,雅利安种族具有解释的天赋——学问上的天赋——和创造美的天赋:一种技艺上的才能。闪族的天才在于——在他们的伦理观和他们对神圣事物的感觉中——用宗教把世界神圣化。种族不分优劣。必须使所有的种族得到自由,然后他们才能进行平等的合作。跟其他种族、跟许多基督教和穆斯林民族一样,犹太人

---

[48] IV 17。

[49] V 26。

在被各种传教者刻上了酣睡咒语的墓石下已经沉睡了很久，但是高卢公鸡(法国)唤醒了这个沉睡的王国，法国人，进步的斗士，将砸碎墓石，各民族将从他们的墓室中复活。[50] 自从英诺森三世以来，罗马向来是个沉睡不醒的城市，但是今天它已经被为意大利自由而战的爱国者逐渐唤醒，又成了一座永恒的生命之 234 城，和它一样，耶路撒冷也会觉醒的。台伯河的水流——北意大利凯旋的声音——把犹太人从酣睡中唤醒，他们又在锡安山上发出了声音。他承认自己也一直生活在梦中。只是在 1840 年，当犹太人因祭神杀牲在大马士革受到指控时，他自己才突然认识到真理在什么地方。"我第一次意识到，我属于我那个不幸的、受着诽谤和蔑视、散居在各地的民族。"[51] 他接着说，他强压下痛苦的呐喊，是因为欧洲无产阶级受着更大的痛苦，他认为自己应当为它献出生命。

波兰的民族主义显然没有打动赫斯，因为它同罗马天主教有瓜葛，而罗马是反犹太毒素取之不竭的源泉。但是意大利的觉醒——世俗的和人文主义的——却使他认识到，所有严重的民族问题中的最后一个问题，犹太人问题，最终也必须加以解决。他宣布，这个问题被理性主义者和博爱论者的幻觉掩盖的时间已经太长了，他们否认犹太宗教的民族性质。德国犹太人中的宗教改革运动，除了让犹太人的生活变得空洞无物，砍掉了犹太之树上的树枝外，一无所获。运动的领袖恬不知耻地告诉犹太人，他们应当藏身于其他民族中间。结果如何？他们改名换姓，只是为了让反犹分子可以找出他们原来的犹太姓名，然后当面揭穿他们。因此，可怜的作曲家梅耶尔比尔，现在总是被他

---

[50] V 28—9。
[51] V 23。

们称为雅各比·梅耶尔·利普曼·比尔；路德维希·波尔纳总是被称为巴鲁赫，这的确是他的本姓。[52] 德国的社会主义者[53] 陶醉于这种消遣，丝毫也不亚于其他人。这是一种奇耻大辱的处境。犹太人一直遭受迫害和杀戮，但他们在中世纪依然保持着对自己古老价值的坚定信仰，因此他们至少避免了堕落。而现代犹太人，尤其是那些已经改名换姓的犹太人，受到公开或隐蔽的侮辱，是他们罪有应得。

赫斯宣称，他原来的名字不是莫里茨，而是一个希伯来名字摩西。[54] 他还说，他为没有人叫他"伊兹希"(Itzig)而遗憾；再没有比披着保护色招摇过市更恶劣的事情了。[55] 他在该书前面的一段动人的文字里说，摩西并没有葬在圣地，因为根据犹太拉比的说法，当摩西出现在他未来的岳父、米甸的牧师杰瑟罗面前时，他并没有暴露自己的真实出身：他允许人们假定他是埃及人；而约瑟则对其同胞表明了自己的身份，而且绝没有抵赖他的身份和作为。片刻的软弱使摩西失去了葬在祖先土地上的权利，因为他用沉默否认了自己的祖先。所以，按照《圣经》上的说法，谁也不知道他的坟墓的位置。

那么，假如犹太人不继续在其他民族中间做可怜的伪君子，他们该做些什么呢？赫斯断言，犹太人正是由于他们的宗教，才成了巴勒斯坦的爱国者。当他给祖父读耶利米在幻觉中见到拉吉在她的坟墓里，眼睁睁看着自己的孩子们被带到巴比伦的监

---

[52] VI 42。

[53] 大概他还可以加上法国的、俄国的和其他许多国家的。

[54] 他的著作继续用不知所指的"M. Hess"署名。译按：这里的"M"既可指"莫里茨"(Moritz)，也可指"摩西"(Moses)。另据《旧约·出埃及记》，率领犹太人离开埃及的先知也叫"摩西"。

[55] VI 42。

狱时，当他向祖父出示橄榄枝和枣椰枝，眼睛里闪着光芒说“它们来自以色列”时，他流下了热泪，这时他早已远离了自己的家乡莱因兰。他接着说，犹太人购买巴勒斯坦的土地，他们可以长眠于此。在结茅节期间[56]，他们带来棕榈枝系在爱神木上；而且他还可以补充说，他们在和圣地上的祖先相同的季节，祈求雨水或甘露。这决不仅仅是一种迷信或教条。来自巴勒斯坦的一切，让他们想到巴勒斯坦的一切，都让他们感动，让他们感到无比亲切。即使德国打算接受他们，也要以否定他们的种族、他们的宗教、他们的特质、他们的历史记忆和他们的本性为代价——这一代价不仅从道德上说太高了，而且根本就无法支付：这种建议不但令人憎恶，而且是行不通的。

从原教旨主义者那儿也找不到办法。他们把脑袋埋在沙子里，否认一切科学，否定现代生活的一切方面。他问道，一方是什么都没有学到的改革派拉比的虚无主义，另一方是什么都没 236 有忘掉的正统派保守主义，犹太人怎样才能在它们之间架起一座桥梁？只有一种办法，它正在约旦河岸上等着犹太人。法兰西民族会帮助他们的。伟大的解放者法国，第一个打破古老的枷锁，宣布犹太人和其他民族一样享有公民自由——一旦凿通了苏伊士运河，法国一定会让犹太人在运河边建立殖民地，因为没有土地（赫斯一再重复这一点），就没有民族生活。但是，谁会去这个荒凉的东方国家？当然不是西方的犹太人。他们会留在欧洲各地，他们已经接受了那儿的教育、文化和可敬的社会地位。他们与西方文明的关系太紧密了。他们已经丧失了犹太人的活力。他们并不想迁移到那片遥远而贫瘠的土地。他们可以

---

[56] 结茅节（the Feast of the Tabernacles），犹太人节日，为纪念先祖在旷野中风餐露宿的生活而设。——译注

用他们的知识、他们的财富、他们的势力帮助移民，但是他们自己不会去那儿。对于他们，巴勒斯坦最好是成为一个赫斯所说的“精神中心”。[57] 那儿将建起大学，这些移民将说一种共同的语言。那么到那儿去的到底是些什么人呢？对此不必有任何怀疑。东欧和其他地方的犹太人，古老的信仰使他们一向保持着团结，他们没有受自己的环境的玷污。这些人，也只能是这些人，将迁移到那儿。[58] 他们的生命力，就像有时在埃及的木乃伊墓葬中发现的坚果一样：一旦得到土壤、阳光和空气，就会发芽成长，重新变得枝繁叶茂。[59] 没落的理性主义的过时产物的致命残留，已经束缚住了西方的犹太人，除了外来的打击，没有任何内在的力量能够清除它们；但是当民族感情的火花燃成圣火，预示着新的春天，预示着他们的民族获得了新的生命时，阻碍着东方犹太人进步的东正教的坚硬外壳就会被打破了。[60] 犹太人中的同化论者，厌恶他们所谓的宗教蒙昧主义，他们要根除这种迷信。但是，打碎包裹着犹太教的拉比外壳，也就打碎了里面的种子。它不需要破坏，只需要生长的土地。

关于这场哈西德派运动，还有一些不同寻常的枝节。[61] 摩237 西·门德尔松发起的改革运动是要淡化犹太教，使身处异邦的犹太人获得自由——这显然是不可能的，而哈西德复兴主义教派才是犹太宗教的真正发展，是对虔诚的大众对真诚的生活、对古老象征的新鲜意义的需要做出的回应，所以注定有着伟大的未来。改革派把犹太教的东西用于非犹太人的目的，而且暗中赞

---

[57] *R. J.*，附注 9，p. 234。

[58] 这可以说是对七十多年后发生的事情的最准确的预言之一。

[59] V 29—30。

[60] XII 121。

[61] VI 附注 5。

同海涅的观点，认为犹太宗教与其说是一种宗教，不如说是一种不幸，他们甚至忘记了，即使那些改宗的犹太人，不管其愿意不愿意，都痛苦地受着犹太大众的处境的影响；和他们不同，哈西德是一股活泼的精神力量。不错，赫斯把查巴德哈西德派创始人的名字搞混了，他谈到了维尔诺的萨缪尔，却没有提到施努尔·扎尔曼。但是引人注目的是，一个流亡的共产主义鼓动家，竟然听说了这场运动，竟然这么早就认识到，这场运动的发起人巴尔·舍姆，最终注定会战胜摩西·门德尔松。因为哈西德派和犹太复国主义不管过去还是现在，是一股活着的力量，而改革运动却不是这样，虽然它有人道主义、文明和学术。

赫斯认为，在俄国、普鲁士、奥地利和土耳其帝国领土上的数百万愚昧的人，即这些落后地区的犹太人，将移居巴勒斯坦建立一个新的国家。犹太人存在着自我认同，这既"不需要证明，也不需要否定"。[62] 就像其他犹太人一样，只要他们愿意，他们可以同化到自己出生的国家中去。即使今天(即上个世纪六十年代)，那些瞧不起他们的犹太裔公民同胞使自己日耳曼化的做法，而且根本不把他们不断列举出的那些"文化成就"放在眼里的德国人，一旦犹太人成了一个自己祖先土地上的民族，他们也会把拒绝给予他们个人的东西，给予作为一个民族的他们。[63]

但是那一天或许尚未临近：在这之前，宗教是犹太教伟大的守护者，切不可用任何理由将它冲淡或让它适应时代。对于赫斯，犹太宗教从它世俗的方面看，是一切平等主义和社会主义的 238 基础：因为它不承认任何等级或阶层，它假定一切生灵的统一性。它不允许封建制度，不允许社会等级制，它是公正的和平等

---

[62] IV 17。

[63] 同上。

的,是最高尚的现代社会运动的真正起源。它确实承认民族身份的原则,可是(赫斯如此认为)它认为沙文主义的民族主义,例如普鲁士的民族主义,在道德上是错误的,因此予以否定。但是它同样没有给自己的对立面——空洞造作的世界主义——留下一席之地,因为它否定对民族身份的正义要求,歪曲了事实,编造出虚幻的理想,用它所伪造的计划诱惑天真的人陷入灾难。真正的国际主义的首要条件就是应当存在民族。国际主义不是消灭民族的运动,而是团结各民族的运动。因此,赫斯欢迎犹太史学在德国犹太人中的复兴,以赞赏的态度提到韦尔、孔波尔特、伯恩施坦、维尔这些名字,尤其是格拉茨,他成了他的朋友。赫斯从他的犹太民族史中愉快地反复引用过一句话:"请注意,是人民,不是教会或宗教。"

赫斯压抑了二十多年的思想,如今终于喷涌而出。他一再回到自己的父亲和祖父灌输给他的信仰。"一旦我有了家庭,尽管我有顽固的异教思想,我本人不但会加入犹太人的教会,还会在家里遵守一切犹太节日和斋戒日,以便让我的民族传统始终活在自己的心中,活在我的儿女的心中。"[64]他拒绝任何形式的掺假和妥协,任何形式的为满足现代需要而做的调适。没有任何理由缩短祈祷词,也不可用德语代替希伯来语。必须怀着最大的敬意对待犹太布道者。他最担心的莫过于他所谓的"虚无主义"。[65] 他认为改革运动是浅薄而不可信的,是对基督教病态的和低俗的模仿,是古老而独特的事物的现代假冒伪劣品。如果他必须选择的话,他宁愿保留犹太律法汇编《布就筵席》(*Shulchan Aruch*)中的六百三十条教规。将来有一天,在耶路

---

[64] VII 50。

[65] *R. J.* passim, eg. VII 52, VIII 63。

撒冷召集的一个新的犹太教公会(Sanhedrin),也许会修改或废除它们;但是在此之前,犹太人必须原封不动地保留他们拥有的东西——他们真正的精神遗产。赫斯嘲讽这样一些犹太人,他们自负地认为受了神的召唤,要在各民族中履行某种子虚乌有的"使命"[66]——教导他们对其他宗教宽容,或传播"纯粹一神论"[67]的信条,甚至经商的技艺。"那些不相信自己的民族复兴 239 的犹太人,最好还是像今天开明的基督徒一样,为瓦解自己的宗教而工作。我能理解他们怎么会持这种观点;我所不理解的是,一个人怎么能够既相信'启蒙',同时又相信犹太人在流亡中肩负的使命,也就是说,同时相信犹太教的消失和它的继续存在。"[68] 那些愿意为了"自由"和"进步"这种抽象概念而牺牲自己历史的犹太人,他们真的以为任何人都会参与其中吗?[69] 梅耶尔比尔当真认为,除了他本人之外大家都是受骗者,因为他在自己的歌剧中极为谨慎地避开了《圣经》的主题?

在确定了他对德国犹太人的解释之后,赫斯转向在巴勒斯坦殖民这个具体问题。他注意到,桑恩的卡利舍尔拉比已经为这种迁移拟好了一份计划;[70]他还注意到,一位埃尔内斯特·拉哈拉内先生,在一本题为《新的东方问题》(*The New Oriental Question*)的书中也赞成这种观点。拉哈拉内受雇于拿破仑三世皇帝的私人官邸,既是基督徒,又是个热忱的犹太复国主义者。他对获得解放的犹太富人的冷漠和犹太穷人的失败情绪,

[66] VIII 66。

[67] VIII 65。

[68] VIII 67。

[69] IX 74。

[70] 卡利舍尔的 *Drishath Zion* 的出版早于《罗马和耶路撒冷》几个月;就像牛顿和莱布尼茨一样,这两位作者对彼此的思想路线也所知甚少。

一概予以谴责。他认为一个巴勒斯坦国家是犹太人问题的惟一解决之道。苏丹和教皇无疑会反对这项计划，但是他充满信心地认为，自由的法兰西民主制度终将压倒他们。他谈到了犹太人对历史家园的基本权利，还乐观地相信，在犹太银行家（或是全体犹太人民以民主捐款这种更为高尚的方式）拿出一点金钱贿赂土耳其人后，他们会同意犹太人的大规模殖民。他以抒情的笔触，谈到了犹太幸存者无限的神秘性，谈到了人类历史上无与伦比的事实：面对亚历山大时代的希腊人、罗马人、亚洲人、非洲人、野蛮人、封建君主、强悍的掠夺者、耶稣会、现代暴君，他们竟活了下来，而且人数倍增。法国人和犹太人必须携手前进，他们必须一起振兴巴勒斯坦这片干涸的土地，把它从可怕的土耳240 其人手中收复。法国的民主、犹太人的天才和现代科学形成的这一新三角联盟，将再次拯救一个古老的民族，使那片古老的土地重新焕发生机。

不难想见，赫斯怀着满腔热情欢迎这种观点。他以一种典型的启示录的口吻预言，作为犹太宗教基础的民族团结和统一，将会逐渐达到天下一家。自然科学将会使工人获得解放，种族斗争将消失，因此阶级斗争也会消失。犹太教和犹太人的历史（这是个广义的比喻，他把《旧约》和犹太教法典、艾赛尼教派和耶稣的教诲全包括在其中）告诉人们："要做受压迫者，不要做压迫者；受到虐待，莫还之以虐待；让爱上帝成为你一切行为的动机；要苦中做乐。"世界将因这一福音而得到新生；但当务之急是在巴勒斯坦建立一个犹太国。犹太富人必须购买土地，培训农业专家；"以色列人同盟"（Alliance Israélite，法国犹太人的一个慈善团体）必须帮助匈牙利斯图尔—维森伯格的纳托内克拉比，他正准备就这一计划与苏丹交换意见，身上带着一封土耳其驻维也纳大使的推荐信。担任犹太殖民者领导的人，必须是通晓

现代的思想和行动方法的人,而不是蒙昧主义的拉比。这项计划是能够实现的;它必须实现;除了世界主义外,路上没有任何障碍。赫斯以一篇热情洋溢的附注,结束了他那非凡的布道。

一百年过去后,《罗马和耶路撒冷》的语言似乎已经过时。它的风格有时多情善感,有时流于辞藻,有时仅仅是些无聊的废话。书中有许多离题话,谈了许多早已被人彻底遗忘的事情。但它仍不失为一部杰作。它的生命力在于它那醒目的诚实,它的无惧无畏,它的切合实际的想像力,以及它所揭示的问题的现实性。赫斯打算论断和医治的病症并没有消失;相反,它在今天就和当时一样普遍,只是人们对它的征候有了更好的了解。因此,这本书尽管缺少文学才气,却是不受时代限制的。因为它的内容朴实,没有马克思及其追随者一些最有创见的篇章也不免受其玷污的死板公式(如今往往是毫无意义的)和黑格尔式废话,所以它依然有着新鲜而直接的影响力;它仍然能激起同情或强烈的反对;它仍然属于一流的分析和论战作品。凡是关心其主题的人,不可能在读它时无动于衷。 241

三

赫斯脱离他年轻时强烈的反宗教共产主义和反民族主义,走过了一段漫长的道路。他对同化论者的严辞抨击,部分地说,其实也是对他那个死去的自我的抨击。通过全面的通婚和为子女培养一种不同于自己的信仰,让民族体面地消失,这种办法现在受到了他的严厉驳斥,但这正是他本人过去赞成的方式。在他作为青年黑格尔派的日子里,他所持的善良的国际主义,如今被这样一种认识(几乎所有犹太社会思想家,不管他持什么观

点，似乎迟早都会产生这种认识）所取代：犹太人问题自成一类，它似乎需要一种它自己的解决办法，因为它排斥甚至最有效的万灵药方。就赫斯的情况而言，这也不是一个受到迫害、精疲力竭的老社会主义者的反应——他已经疲惫不堪，不能再等待大同世界梦想的实现，于是决定作为权宜之计，采取一种更为有限的办法，或是回到年轻时幸福舒适的时光，以此逃避普遍的社会斗争这副不堪承受的重担。这样想就大大误解了赫斯。他是这样一个人，他不会放弃信仰，除非他以合理的方式让自己相信它是错误的。他的犹太复国主义并没有使他放弃社会主义。他显然不觉得在共产主义理想和相信犹太民族的复兴之间有什么不和谐之处。赫斯不像黑格尔或马克思那样是个天才的历史思想家，能够打破既往的传统，领悟到以往没人注意（或至少没有清楚描述过）的各种关系，向人类灌输自己的见解，改变人类在思考其处境、历史和命运时所使用的范畴，但是他也没有受到这些专断的体系创立者的缺陷的危害。他在认知上（其实在其他方面也一样）极其诚实，不会出于心理或策略上的理由，试图把事242 实强塞进某种凭空想像的教条模式。他的著作，尤其是他后期的著作，最突出的一个特点就是对真理的无私奉献，它是以耿直的、有时孩子气的单纯表达出来。正是这一点，使他的话经常更能打动人心，能够说出比那个时代更著名的预言家更为丰富和有分量的语言，更为长久地活在人们记忆中。

赫斯既没有放弃社会主义，也没有放弃犹太复国主义，因为他看不到它们之间有不相容之处。他的社会主义——只是对社会公正与和谐生活的一种愿望——并不比拉萨尔的社会主义更排斥民族意识。他不能理解在不同的目标或政治之间有什么不可避免的冲突，只要它们看上去都正确，都反应着真实的要求和出于道德上的善意。在他看来没有多少理由阻止或劝阻现代犹

太人庆祝——譬如说——逾越节或履行其他宗教使命，把它们视为陈旧的残存习俗或迷信，同启蒙的科学世界观没有相同之处。他想当然地认为，一种真理和一种价值没有必要压制别的真理和价值，因此社会主义的道德价值，和体现在个人对社会民族的历史的意识中的真理，如果正确地给予理解，是根本不可能发生冲突的。牺牲任何善的、真实的或美好的东西，会可悲地、毫无理由地让生活变得贫乏。就像我们今天的情况一样，当时头脑更为坚定的革命者所嘲笑的，正是这种"理想主义"，这种"天真"。

在当上了拉萨尔在科隆的代表后，即《罗马和耶路撒冷》——直到生命的最后一天，他始终对书中的主张怀着不可动摇的信念——出版五年之后，赫斯于 1867 年加入了国际工人协会，正如大家所知，这个组织是由他的老同志和不留情面的批驳者卡尔·马克思成立的。他在 1867 和 1868 年的第一国际会议上代表柏林工人，作为一名马克思主义的代表同蒲鲁东和巴枯宁——他过去深深敬佩的老友——的代表开战，因为他认为他们的理论破坏了工人阶级的团结。他从来没有变成一个正统的马克思主义者。他仍然不相信暴力和阶级斗争是不可避免的历史范畴；他是个成熟的犹太复国主义者。不管怎么说，他是个社会主义者，在谈到巴勒斯坦的犹太人国家时，他宣布那个国家的土地必须由作为一个单一民族的犹太人所拥有，以阻止私人剥削。同样，他认为对未来移民中劳动者的充分的法律保护是绝对必要的条件，并且宣布，工业、农业和商业组织必须遵守摩西的原则——他认为这同社会主义的原则一样。他希望在这个新犹太国家里看到拉萨尔在德国组织的那种工人合作社，并能得到国家的帮助，直到无产阶级构成了巴勒斯坦居民中的大多数，那时国家将无需革命，就自动地、和平地成为

243

一个社会主义共和国。

很容易想像,受过教育的犹太人,尤其是那些受到赫斯最尖刻的语言攻击的德国自由派犹太人,以极端敌视的态度看待所有这些观点。过去还从来没有人对他们说过这样的话。过去一百年来,对德国犹太人的劝说和讨论一向没有中断。门德尔松及其追随者指责他们盲目地避开大好机会,不愿进入终于敞开大门接纳他们的西方文化世界。正统派谴责他们不敬上帝,谴责他们是异端和罪人。有人让他们忠实于自己的古老信仰;让他们放弃信仰;让他们调整信仰以适应现代生活;让他们淡化信仰;让他们批判地评价自己的祖先以效仿德国文化;让他们成为历史学家、学者和高级批评家;让他们从自己的门或是别人建好的门,进入西方文明;让他们干脆不要进入西方文明。但是在这些极为嘈杂的声音中,还没有哪个人建议他们承认自己的本来面目——他们是一个民族,它虽然古怪,别具一格,但仍然是个民族。因此他们没有什么可放弃的东西,他们不应当自欺欺人,竭力说服自己,那些不属于他们的东西,从来就不属于他们的东西,比他们自己真正拥有的东西更可爱;他们不应当怀着痛苦而难以承受的耻辱感,放弃他们真正喜爱的东西,他们自己的习俗、人生观、记忆、传统,他们的历史,他们的骄傲,他们对一个民族的认同意识,他们——就像其他民族一样——赖以生存的一切,让他们尊重自己也让别的民族尊重他们的一切。同赫斯对其讲话的那些获得解放的犹太人相比,其他民族——英国人、法国人、意大利人——也许能更好地理解这一点。他写道,凡是为自己的国土而斗争的民族,只要不想陷入严重的自相矛盾,都不能否认犹太民族拥有自己土地的权利。但是在当时的环境下,他的话却伤害了许多人,而且恰恰因为它们是正确

的。他把自己的对手称为“基督教社会中有教养的暴发户”[71]，244
其尖刻性已使其有失公允。他们的反应不难想见。当时最著名的德国犹太裔学者斯坦因施耐德，用还算温和的语气，称赫斯是个悔过的罪人，[72]并且补充说，他希望此书不会被已经在巴勒斯坦的犹太人的敌人所利用。学者和政论家、犹太教改革的鼓吹者，亚伯拉罕·盖格尔，赫斯曾以雄辩的语言嘲笑他拒绝承认自己的民族身份，并且在思想和感情上竭力要成为一名黑格尔派的德国犹太人，他做出了可以理解的敌对反应。他在一篇题为《旧浪漫主义，新反动派》的匿名文章中说，作者“几乎完全是个门外汉，在作为社会主义者陷入破产后，又想用民族主义讨人欢心……除了捷克人、黑山人和塞克勒人的民族问题外，还想让犹太人问题死灰复燃。”[73] 《犹太人通报》说：“……我们首先是德国人、法国人、英国人或美国人，然后才是犹太人。”[74] 文明的成长将使对巴勒斯坦的欲望在东方犹太人中膨胀。

这场论战——即使今天仍未完全停止——就这样开始了，它发生在“犹太复国主义”一词开始广为流传的三十多年前。“以色列人世界同盟”（Alliance Israélite Universelle）小心地把

---

[71] *R. J.* 附注 9, p. 234。

[72] 转引自 Theodor Zlocisti, *Moses Hess, Der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus 1812—1875*（兹洛斯蒂：《赫斯：社会主义和犹太复国主义的先驱，1812—1875》），Berlin, 1921, p. 312。

[73] *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*（《犹太人经济与生活杂志》）1 (1862), 252。

[74] *Allgemeine Zeitung des Judenthums*（《犹太人通报》）26 (1862), 610。可进一步参见另一篇有价值的文章，我的引文即来源于它：Israel Cohen, ‘Moses Hess: Rebel and Prophet’（柯恩：“反叛者和预言家赫斯”），*Zionist Quarterly* (Fall 1951), 45—56, 特别是 pp. 51—2。

自己的杂志《以色列文献》（Archives Israélites）向赫斯开放，并给予他很有节制的支持。这个同盟乐于看到这位著名的评论家站在自己一边，然而它又害怕有组织地向巴勒斯坦移民这种观点，尽管它准备支持那些已经上路的犹太人，这是向巴勒斯坦移民的努力的结果，因为人们已经开始做出一些无足轻重的努力。

这本书引起的喧嚣很快就平息了。就像赫斯的早期著作一样，可以确定地说，它没有造成任何影响。不但虔诚的犹太人

245 或基督徒说过犹太人要返回巴勒斯坦，而且远征埃及时的伟大的拿破仑本人、费希特、俄国十二月党人皮斯特尔——他和费希特一样，希望使欧洲摆脱犹太人——和法国的犹太评论家约瑟夫·萨尔瓦多、古怪的英国旅行家劳伦斯·奥利凡特，犹太拉比卡利舍尔，还有其他许多名不见经传的人，都这样说过。在巴黎同赫斯见过面的乔治·亨利·刘易斯，也许跟乔治·艾略特谈起过他的观点，激发她写出了《丹尼尔·德龙达》（*Daniel Deronda*）这部有一个犹太民族主义主角的小说。但是所有这些事情，在这样一个世界里说明不了任何问题，除了散居在东欧（也许偶然还有澳大利亚）的极少数犹太人团体外，没有谁拿它们当真。赫斯在他生前注定看不到哪怕是落实他的理想的起步。

他后来的生活也很典型。就像另一些贫穷的流亡记者一样，他为不同的德国和瑞士报刊，还有芝加哥的德语周刊《伊利诺斯州报》担任通讯员。从 1865 年起，他为后者写过一系列通讯，其中表现出的对欧洲事务的把握能力，几乎不亚于《纽约论坛报》的欧洲通讯员卡尔·马克思的文章，而且在准确

预测事件上比后者要强得多。[75] 他在 1870 年被这家报纸辞退，这显然是因为他过于关心政治，而他的德裔美国读者对此并没有多少兴趣。同年，当普法战争爆发时，他作为普鲁士公民被逐出巴黎，尽管人们不难想见，他谴责俾斯麦的侵略和强权，号召犹太人把同情心放在法国——自由和博爱的摇篮、革命和人类全部理想的家园——一边。他去了布鲁塞尔，在那儿呼吁全体自由人民结成同盟，反抗"俄罗斯化的德国"——一个蓄意毁灭法兰西的国家，仅仅是因为法国要让人类生活得更加幸福。就像他一生中的大部分时光一样，他于 1875 年在贫困中寂然离世。根据他本人的遗愿，他被安葬在多伊兹犹太人公墓他父母的身边。他的遗作《动态的基本学说》(*Die Dynamische Stoffiehre*)由其忠实的妻子于 1877 年在巴黎出版，以表示对他的真 246 诚纪念。她把此书称为他生命之作，然而它不过是一部混乱的、掺杂着哲学和科学思辨的著作，在今天看来没有任何意义或价值。[76] 他真正的生命之作是那本单纯而感人的书，同其他任何类似的著作相比，它依然包含着更多有关十九世纪和我们今天的犹太人的真理。它就像它的作者一样被人遗忘了，直到事件本身从不公正的忘却中恢复。今天，以色列国的两个主要城市中的一些街道，就是以他的名字命名的，这也许是最令他惊喜的事情。1862 年以后，他首先是个犹太人，然后才是个马克思主

---

[75] 赫斯作为政治预言家的证据，可以参见 Helmut Hirsch, 'Tribun und Prophet. Moses Hess als Pariser Korrespondent der Illinois Staats-Zeitung'(希尔什："作为《伊利诺斯州报》驻巴黎记者的赫斯"), *International Review of Social History* 2 (1957), 209—30。另见同一位作者的 *Denker und Kämpfer* (《思想家和斗士》), Frankfurt, 1955。

[76] 赫斯最早的传记作者不这样认为，而称他是一个现代原子论的先驱，见前引书(291 页注 72)，p. 412。

义者；我猜想，他也许会认为，恩格斯及其模仿者对他的思想和人格的系统贬低，已经被犹太国家给予他的承认所补偿了。但是在他生前，这种事情似乎还没有任何踪迹。

四

就像一些有着认知上的诚实和道德意识、无所畏惧的人一样，摩西·赫斯同一些更有天资、头脑更精密的社会思想家相比，毕竟更深刻地理解了某些基本问题。当他是个社会主义者时——这一阶段是因他的去世才终结的——他说，消灭财产和破坏中产阶级，未必能自动地导致天国；因为这样做未必能消除不公正或保障社会和个人平等。对于当时的社会主义者来说，这是个大胆而有创见的观点。他的盟友中的大多数人，都希望看到一种明确的社会结构，抱有一种唯理性主义的而不是合理的愿望，要以近乎几何学的、黑白分明的方式解决社会问题。就像他们在十八世纪的先驱一样，他们虽然有不同的假设，但他们都试图把历史作为一门精确的科学看待，想通过历史研究推演出某种惟一的行动方案，它保证能让人类获得永远的自由、平等、幸福和善。赫斯敢于在这种教条主义的和不宽容的气氛中表达自己的怀疑：除非建立这个新世界的人自身也遵照公正的原则生247 活，也感受到对个人的仁爱而不是笼统的人道主义，也就是说，除非具备任何社会和政治改革本身并不能予以保证的性格和人生观，否则从原则上说任何方案能否取得以上成果还在未定之数。孤注一掷地把一切都寄望于社会问题的某种最终的解决方案，这当然是不成熟的标志(即使它可以证明一种高尚和无私的品性)。当这种不成熟配合以无情的意志和组织天才，使此辈能

够强迫人们接受与他们的天性和他们自己的愿望毫无关系的模式时，以纯粹的、没有私利的理想主义为起点的东西，将不可避免地以压迫、残酷和流血而告终。对称和有序的意识，进行严格推理的天才，是某些自然科学研究的必要条件，但是在社会组织的领域，除非受到丰富的同情心、理解力和人道主义的约束，它们必然会一方面导致可怕的欺凌，另一方面导致难以言表的苦难。赫斯虽然知道，他所钦佩的态度强硬的战友，马克思和恩格斯，会无情地谴责他的固执、无知和不负责任的空想主义，但他依然不能强迫自己用他们那种方式观察这个世界。他不接受他们的人性观。他深信某些一般人类价值永恒而普遍的有效性。直到去世，他始终坚信，人类的情操、自然感情、社会正义的愿望、在具有历史连续性的群体——家庭、宗教团体或民族——中的个人自由和休戚与共，具备其自身固有的美好价值。他不认为这些深刻的人类旨趣，不管它们在不同的时空中可能出现什么形态，必然会因为历史的演化而变化，或受到阶级意识或任何其他相对暂时现象的制约，达到了所谓科学的马克思主义者所说的那种决定论的程度。至于民族独立的相对价值和重要性，只要指出最近的匈牙利和波兰等地的事变，大概就足够了，[77]它们证明了在正统马克思主义对民族情感的解释中，以及认为它对显然不再属于资本主义国家的工人阶级缺少影响力这种论断中，包含着一些给所有身陷其中的人造成很大悲剧的谬论。这仅仅是最新和最引人注目的事例，说明赫斯比他的同志们更清楚地阐明了真理，他没有丝毫的沙文主义或病态的民族主义，而且还应当补充说，他是处在极左社会主义的背景下，而他又是其最纯洁、最雄辩的支持者之一。在我看来，仅凭这一条就可以断定，248

[77] 这篇文章写于1957年。

即使作为一名社会理论家，他的主张与他的批评者所说的相反，却并非很难得到认可。忠实的马克思主义者[78]为使他们自己的信条享有更大的声誉，全面低估了他的意义，然而这是以牺牲历史事实为代价的。

五

从赫斯对(按通常人们的说法)犹太人问题的观点可以说，他的预言已经证明几乎有着不可思议的准确性。他在一段更像是出自巫师之口的文字中宣布，自由派的德国犹太人终有一天会遭到他们连想都不敢想的大屠杀。谁也不会否认，至少这个预言已得到证实，尽管它的真实性实在太残酷。同样，赫斯反对甚嚣尘上的同化论，他关于同化论者把自己及其受害者置于其中的处境的言论，在我看来已经被后来发生的事件完全证实。今天，没有人可以假装不清楚赫斯在谈到“各种地理学和哲学借口”[79] 时所要表达的意思：犹太人(或其他人)以这种借口编造自己不是什么，而其实他们再明显不过地就是那种状态，因为他们不能正视同他们自己有关的令人尴尬的真理；所以这只能欺

---

[78] 例如 Auguste Cornu，他在 *Moses Hess et la gauche Hégéienne*(柯尔努：《赫斯和黑格尔左派》，Paris，1934)中，把赫斯视为马克思的一个次要的、头脑有些迟钝的先驱，马克思主义已经使他的观点过时。他后来的著作在这个方面更是有过之而无不及。其实这也是卢卡奇的观点，见他的 ‘Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik’ (“赫斯和唯心主义辩证法问题”)，*Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* 12 (1926)，105—55。Irma Goitein 在她的 *Probleme der Gesellschaft und des Staates bei Moses Hess*(格伊坦：《赫斯论社会和国家问题》，Leipzig，1931)中，表现出了更好的见识。

[79] V 28，参见 277 页注 44。

骗他们自己,让他们的朋友感到不安和羞耻,让他们的敌人取笑和轻蔑乃至仇恨。赫斯认为,犹太人事实上就是一个民族,不管为了证明他们不是一个民族而用巧妙的定义耍什么把戏,他用简单的、有点让人吃惊甚至震惊的语言说出了这一点。看来很清楚的是,假如犹太人不像他所说的那样,而是像他的敌人—— 249 不管他们是正统的拉比、自由派的同化论者还是教条的共产主义者——所说的那样,那么以色列国,不管对它持什么态度,是不可能存在的。此外,他认为西方的犹太人不会自愿选择移居,无论他们在自己社会里遇到什么困难,因为他们毕竟很幸福、很舒适,他们已同这些社会打成一片。虽然和他的朋友海涅一样,他在一定程度上预见到了德国人野蛮行为的发展,但希特勒还是大大超出了他们二人所能想像的范围;所以,赫斯根据当时可以得到的证据,正确地假定,不是德国的犹太人,而是东方的犹太人,将在内部团结和经济困境的驱使下走向新世界,尤其是在巴勒斯坦建立一个独立的共同体。

他相信自然科学可以用来创造社会幸福;他相信合作、共同工作、国有制或至少是公有制。这些原则在很大程度上已在今天的以色列国得到了落实——其落实的程度令赞成其他社会组织形式的人感到不快。他深信应当忠实地维护历史传统。他在说这些话时,很少像柏克或费希特那样偏激,那样充满偏见和不理性。他这样做,并非因为他害怕变革——他毕竟是个激进派和革命者——而是因为他虽持有最极端和激进的信念,但是他也坚持这样的信念:绝对不可以、也不应当为了某种抽象的理想,要求任何人肢解自我,放弃那些能给他带来人类所知道的最深刻的精神满足的东西——自我表达的权利,私人交往的权利,热爱自己熟悉的地方或生活方式的权利,热爱美好的事物、热爱个人的、家庭的和自己的民族的历史根源和象征的权利。他认

为，即使只作为暂时的权宜之计，也不应当为了从一些抽象的、与个人无关的前提中演绎出来的美好方案，为了从外部起源推导出来并以牵强的手段强加于人的某种生活方式，而牺牲任何个人的不可分解的关系模式——核心情感或精神体验，人类的

250 生活就是由这些模式构成的。直到赫斯的生命终结，他说过和写下的一切，都有一个前提：否认一个人内心认为正确的东西，不管出于什么策略或教条的动机而粗暴地对待事实，人立刻就会堕落，就会变得毫无价值。他的犹太复国主义和社会主义的信念的基础，有着问心无愧的道德性质。他坚信道德信念在人类事务中发挥着重要作用，因为这是个经验事实。

他真心实意宣扬的社会主义道德，以及被他理想化了的民族主义，大体上说，比他那些马基雅维利式的对手更"现实主义的"办法有着更长远的生命力，更有益于人类的自由和幸福。基于这个原因，可以把他算做我们这个时代的真正的先知之一，他说过许多新颖而正确的、至今依然十分重要的话。这位"共产主义拉比"、海涅和米什莱的朋友、马克思在其难得的幽默时刻所

251 说的"蠢驴摩西·赫斯"，有资格享有不朽的名声。

狄斯累利、马克思及对认同的追求

一

凡是对自己的犹太身份有充分意识的犹太，都对历史十分着迷。他们比其他任何生存至今的群体都有着更漫长的回忆，他们意识到作为一个共同体的更悠久的连续性。把他们连结在一起的纽带，已经证明比迫害和贬低他们的人所使用的武器更强大，而且比一种狡猾的武器——他们自己的兄弟和犹太同胞的劝说——也更强大；这些人有时以真诚和聪明的办法力求证明，犹太人只是被一种共同的宗教或共同的苦难团结在一起，他们的差异大于他们的共性，因此更为开明的生活方式——自由主义的、理性主义的、社会主义的和共产主义的生活方式——将使他们作为一个群体和平地消失在他们的社会和民族环境之中；因为，譬如说，同一位论派（Unitarians）、佛教徒、素食主义者或任何遍布世界的、有某种共同的但并不总是热情坚持的信念的其他群体相比，他们的团结强不了多少。假如真是如此，也就不可能存在足够的理由或足够的愿望过一种共同体的生活，向巴勒斯坦移民并最终建立一个以色列国。无论有其他什么因素进入这个独特的混合体——至少让世界上的其他人立刻承认他们是犹太民族，尽管犹太人自己并不总是这样做——历史的意

识——对历史之连续性的意识——都是最为强大的因素之一。

十九世纪的俄国革命家赫尔岑说过，他自己祖国的强大不在于其历史，它乏善可陈，而在于其版图——它的虽然野蛮却极为广袤的领土。犹太人也可以合理地说，他们历来缺少的恰恰就是版图——生存和发展的足够土地，因为他们所拥有的历史实在太多了。已故的刘易斯·纳米尔曾告诉我，有位尊贵的英国贵族问他，他这个犹太人为何写英国史而不写犹太史，他答道："德比！根本就没有现代犹太史。只有犹太人的殉道史，这引不起我的兴趣。"这种回答很典型，而且无疑是要让那个没头脑的贵族安分守已。但是它也确实包含着某种真理。从第二神庙(Second Temple)被毁到相对较晚近的时期，把犹太人联系在一起的主要渠道，其实就是一部迫害和殉难、软弱和英雄主义的故事，是不间断的抗争，它比任何其他人类群体所曾从事的斗争都更为古怪。不过从犹太史学家的角度看，这项工作因为一个事实而变得较为容易：主要是由于基督教徒、在一定程度上也有穆斯林的系统而一致的迫害，迫使犹太人进入了一些界线分明的犹太人聚居区、定居点或类似的地方，所以他们的共同体的历史虽然惨痛，但也很容易辨认、描述和分析。至少在十八世纪以前，欧洲的情况似乎一直就是如此。个别犹太人离开他们的群体，生活在非犹太人中间。有时他们受洗成为基督教徒，有时他们暗中举行他们祖先宗教的全部或一部分仪式，或像斯宾诺莎那样，成为公开的异教徒，受到自己群体的唾弃，他们生活于其中的社会则对他们报之以小心翼翼的尊重，但他们从未完全认同于这个社会。这种人并不多。因此，在古代世界或中世纪，或在文艺复兴时代和稍后，谁是犹太人谁不是犹太人的问题，并不是个严肃的历史问题。

如果我们给犹太人的历史大体上断一下代，我们可以说至

少存在着三个重要时期:(1)他们生活在自己的土地上,在小亚细亚或北非还有少数殖民地的时期;(2)中世纪流离失所的时期,这时他们生活在孤立的群体中,因此他们的命运,至少从理论上说,并不十分难以把握;(3)获得解放以后的时期。历史学家的真正困难即来自这个时期:犹太人的历史是什么,不是什么?谁属于这个历史,谁不属于这个历史?东方的共同体的社会、思想和宗教史显然是,俄罗斯—波兰的犹太人聚居地的历史也是。然而对西方的犹太人我们该说些什么?作为一个共同体来追溯他们的制度史是可能的吗?在英国,他们这段时期的历史是最幸运的,平淡无奇,引不起纳米尔这类人的兴趣,他们喜 253 欢色彩和变化,喜欢复杂的个性和环境的作用。正如黑格尔所言,幸福的时期是历史卷册中的空白页。

然而现在出现了一个问题:有犹太血缘或犹太信仰的个人的经历,也是犹太历史的一部分吗?大多数研究犹太史的学者都提到这样一些人物,如纳克索斯的约瑟夫或斯宾诺莎,而研究意大利史的学者却很少把红衣主教马萨林、阿尔贝罗尼或玛丽·德·梅迪契算做意大利的历史人物。这样做不无道理,因为直到近代以前,很少出现身份认同这个严肃的问题:普卢塔克并没有遇到自己是希腊人还是罗马人的问题;约瑟夫斯对自己的身份没有怀疑;斯宾诺莎从来不自问他是否真是荷兰人。欧洲民族国家打破了各种团体,以及它们要求人们的完全效忠,使这幅画面发生了变化,引起了忠诚问题上的冲突。对犹太人来说,这种危机的出现要晚于他们的邻居。当犹太人聚居区的大门被打开,犹太人先是小心翼翼、然后更有信心和更加成功地同有着其他信仰的同胞公民融合在一起,越来越多地分享着他们共同的私人和公共生活,此时这一点才变得十分明显。在近代史上,我们如何在犹太人本身的历史同他们所属的社会的历史之间划出

一条界线？我们都很熟悉那些多少有点病态的清单，上面列明了犹太人的辩护者所说的他们对整个文化的贡献，以此提醒那些贬低他们的人，基督教文明从中受益良多。海涅、菲利克斯·门德尔松和李嘉图的生平和成就，是犹太人历史的一部分吗？如果以他们改宗为由把他们排除在外，那么——随便举几个上个世纪的例子——我们对拉萨尔、梅耶尔比尔、毕沙罗又该说些什么呢？他们并没有改宗基督教，但他们同规范的犹太人生活有什么特殊关系？我们并不把培根、约翰·斯图亚特·穆勒或罗素称为基督教思想家；然而，我们能把胡塞尔、柏格森或弗洛伊德，算做某种特殊意义上的犹太思想家吗？

这个问题引出了一个古老的话题，作为史无前例的大屠杀和建立犹太人国家的共同结果，它如今直接来到我们面前——"犹太人是什么？"的问题。他同自己社会中其他人是什么关系？从什么意义上说这是"他的社会"？从什么意义上说不是？他同254 这个社会中其他成员的差异，是不是类似于另一些更常见的差异，例如那些使通常被视为单一社会整体——国家或民族——中的人分成不同阶级、职业、信仰等社会团体的差异？

在法国大革命之后，对于那些得以从古老的囚室中走出来重见天日的人，对于走出了西方世界的犹太人聚居区的限制——或无其名有其实的这类地方——的人，这个问题变得尤为紧迫。这种解放来得太突然：还没有人为调适问题做好准备。有些人在一个陌生的、更为广阔的世界这个前景面前退缩了，他们更喜欢呆在有着古老限制的狭小的阴影中。还有些最热情、最有抱负、最有理想主义和乐观精神的人，满怀殷切的希望走向光明。有些人成功地同自己的新同胞融为一体，改变了自己的信仰或至少是自己的习惯，显然没有付出多大的痛苦或精神代价，譬如十八世纪英国的犹太银行家吉登，他的名字今天几乎已

经被人遗忘了;还有经济学家大卫·李嘉图,或那些杰出的银行家和铁路建设者,圣西门在西班牙和葡萄牙的弟子们。另一些人,出于不同的原因,但经常是心理上的原因——天性中的某种与自己的意愿相反的不屈性格——觉得没有能力同化,或无法做到那些大大改变自己习惯的人所必须达到的调适程度,他们有时驶离此岸,却没有碇泊于彼岸,一直呆在两岸之间,他们受着诱惑,却不甘屈服,成了复杂而痛苦的人物;他们漂浮在水中,或者换个比喻,他们彷徨于无人之地,把他们和同胞分开的那种个人品性中的自恋、咄咄逼人的傲慢和过度的自尊,向他们阵阵袭来。他们不时被自怨自艾所折磨,觉得自己成了这个新社会中某些人嘲讽和厌恶的对象,而他们本来最希望得到这些人的承认和尊重。这就是被迫进入异族文化者的人所共知的处境,当然这并不限于犹太人。例如,不管是谁,只要读过半意大利人、半德国人的犹太音乐家费鲁西奥·布索尼的书信,都会认识到,他的生命被这种矛盾撕裂了。希莱尔·贝洛克那些夸张的粗暴风格,可归因于他在英国社会中不稳定的地位,虽然他并未意 255 识到这一点。还有许多不太知名的人士,即美国所谓的"归化群体"(hyphenated group[①]),尚未完全融入外国新生活的新移民。不过,这种不适感最生动的事例,还要算一切流浪族群中最著名、最有天才的群体——失去了自己的信仰的严格约束这一支撑结构的西方犹太人,他们面对一个谈不上友好的新世界,它神奇而危险,每前进一步都可能是致命的,但是后退的危险同样大,无知、焦虑、野心、危险、希望、恐惧,都在刺激着他们的想像力。过于急切地想进入一个显然不属于自己的传统,会导致自

① 这个词的字面含义是"带连字符的群体",如 Italian-American(意大利裔美国人)、German-American(德裔美国人)等等。——译注

我挫败，导致过于热情地希望马上得到接受，希望丛生，然后是背叛；导致单相思、挫折、怨恨和悲痛，虽然这也可以强化感受力，而且就像牡蛎中的砂砾一样，能够引起造就天才珍珠的痛苦。

这就是希望走进外部世界的第一代天才而有抱负的犹太人的命运。大家都知道路德维希·波尔纳和海因里希·海涅的故事，[②] 对于他们，这种不正常的身份变成了一种困惑。他们越是坚持自己属于德国人，是德国文化的真正传人，只关心德国的价值，或至少关心把启蒙的成果传播到他们的同胞中，他们在这些德国人眼里就越不像德国人。对于处境安全的人来说，追求安全是一种反常表现，这常使他们恼怒。在溜进了欧洲世界大门的犹太人中间，性情温和不事声张者，引不起人们的注意，他们的子女同邻居和平而自然地融合在一起。精神更为大胆的人则是破门而入，引起不愉快的注视，虽然勉强得到了承认，在他们的新环境中却从未觉得完全心安理得。他们为了保持步伐，为了战胜自己的无能，为了让别人相信他们的真实信仰、他们的忠诚、他们的创造力、他们在俱乐部中的合格身份，不断求助于各种权宜之计。他们越是抵抗，就越是证明了他们所造成的这一问题的性质，证明了它难以用任何简单的办法加以解决。

256

在这篇文章中，我要谈谈这种历史和心理困境的两个重要代表：我选出这两个人来阐明我的看法，他们都是有影响的大人物，都有异乎寻常的才华。他们在一些明显的方面彼此大不相

---

② 海涅当然认为自己属于犹太人群体，其程度甚至超过了波尔纳，至少在他受洗成为基督教徒之前。不过即使在这之后，在他对古老的犹太宗教、尤其是《旧约》的冷嘲热讽和感情依恋这两种情绪交替出现时，他也绝对没有像当时另一些改宗者，如斯塔尔或门德尔松的女儿及其兄弟那样，明确地让自己在精神上同它一刀两断。

同，但他们都具备我所接触过的某些特殊品质，而且他们有着共同的处境。

德国历史哲学家赫尔德最早让人普遍注意到这样一种主张：在人类的基本需要——就像食物、住所、安全、生儿育女、群体生活一样基本的需要——中，也包括归属一个被某种纽带——尤其是语言、共同的回忆、长期生活于同一片土地——联系在一起的特殊群体的需要，这个群体还附带着一些我们今天经常听到的属性：种族、血缘、宗教信仰、共同的使命感等等。不管我们揭示出多少在赫尔德思想中属于和平和人道主义的信念由于被夸大和曲解而造成的可怕结果，无可怀疑的是，法国大革命之后的欧洲，却是一个受自觉的内聚原则支配的世界，一个以往相对受压制的群体——民族的、社会的、宗教的和政治的等等——纷纷涌现的世界。在这个民族、种族和语言上的少数群体，以及阶级、政党、社会等级纷纷自我觉醒的时代，个人属于哪一个群体、哪儿是他天然家园的问题，就变得越来越尖锐了。犹太人在人道主义、平等、宽容、国际主义的大旗下获得解放，人们正是以这些启蒙主义的理想为号召，反抗国王和僧侣、无知和特权。然而正如一切研究历史的人所发现的，大革命和随后的战争，也使民族、阶级、各种运动和个人的势力挣脱了枷锁。不公正和不平等的牺牲者被允许进入的欧洲，是一个充斥着以往受压制的群体之间为自由和自决而激烈斗争的世界，一个受着民族主义的支配，为地位、权力和财富而残酷竞争的世界。历史上最受歧视的少数，怀着迫不及待的愿望，要同人类受尊敬的成员融为一体。犹太人接受世俗教育的十八世纪伟大的鼓吹者摩 257
西·门德尔松，希望他们达到和他们邻居一样的社会、教育和文化水平：变得和其他人一样。他的一个儿子和两个女儿都成了基督徒这一事实，并不十分令人惊奇；他们到底相信多少基督教

信条，一向就不很确定。但十分清楚的是，他们希望与人类中令人羡慕的成员，与其中的上等人、有教养的和获得了解放的人融为一体。文化和政治上的统一，民族的、所谓“有机”的团结，都属于当时的口头禅。对于处在这种发展之外的某些人来说，有时这就像沐浴在金色阳光之中。这是一种人们熟知的心理现象：局外人总要把他们一直凝视着的边界之外的境域理想化。出生在定居群体的可靠的安全环境中，把它视为自己的天然家园的人，有着更强烈的社会现实感：他们以合理的正常眼光看待公共生活，没有必要逃避到政治幻想或浪漫主义的发明中去。而在那些在一定程度上受到排斥、不能参与社会核心生活的少数人中间，最容易看到这种理想化倾向。对于支配的多数，他们很容易产生过分的怨恨或轻蔑，或过于强烈的赞美和崇拜，或两者兼而有之，这都会导致反常的眼光和——作为过度敏感的产物——对事实的神经质歪曲。

人们时常从某些政治领袖身上看到这种现象，他们是来自他们所领导的社会之外，或至少是来自它的边缘地区、它的外围。拿破仑的法兰西观念并不是法国人的观念，甘必大来自南方边疆，斯大林是格鲁吉亚人；希特勒是奥地利人，吉卜林来自印度，德·瓦勒拉只是半个爱尔兰人，罗森堡来自爱沙尼亚，泰奥多尔·赫茨尔和雅伯廷斯基，还有托洛茨基，都是来自犹太人被同化的边缘地带——这些人都有着火热的眼光，不管高贵还是低俗，充满理想还是心术邪恶，它源于他们的自尊心受到的伤害，他们的民族意识受到的侮辱，因为他们是生活在其他社会、其他文明的压力最强大的民族边缘。休·特莱弗-罗普尔正确地指出，最狂热的民族主义是出现在不同民族和文化汇合、产生磨擦最剧烈的中心地带，例如维也纳——此外还可以补充上塑造了赫尔德的波罗的海地区、独立的萨伏伊公国，法国沙文主义之

父德·迈斯特就是在那儿出生和成长;或巴雷斯和戴高乐的家乡 258
洛林。以充满信仰的眼光看待人民或民族,而不管事实如何,这样的理念,正是在这些边远地区产生和茁壮成长的。

所以,在一个刚获得解放的群体的成员中看到这个过程,是不必感到奇怪的。这个群体在任何地方都是少数,渴望着使自己变得和多数一样,他们看到自己终于得到了承认,得到了平等的地位,就像是在做白日梦一样;那些更热情的人,甚至要从被解放的奴隶地位上升到决定他人命运的主人地位。但是,这些受排挤的群体中的成员,他们的想像力即使没有达到这种想入非非的高度,也渴望着摆脱他们反常的、往往低贱的社会地位。这通常表现为两种形式:一是受压制的民族为自决和独立、正在崛起的帝国为侵略和荣耀、好战阶层、宗教团体、各种教派和其他一些人类团体为得到社会和经济承认,自觉地要求平等或优势地位而进行的各种斗争。这是一种形式。民族主义、社会主义、教会和反教会运动的历史,帝国主义、法西斯主义、种族冲突的历史,都是我们今天十分熟悉的现象。

不过,这种对承认的追求还有另一种形式:为摆脱受压迫或受伤害的社会群体的软弱与耻辱,努力让自己认同于没有其原来处境中的各种缺陷的其他社会群体或运动:这包括试图获得一种新的身份,与此相伴随的还有某种新的服饰,一套新的价值观和生活习惯,不会压疼旧的创伤和身为奴隶时枷锁留下的疤痕的新盔甲,这当然是军队、纪律和制服的特点。那些在自己原来的处境中感到失落和无助的人,在得到了可以为之而战的新名号,尤其是能够同过去真正的或想像的荣耀联系在一起的事业时,就会变成勇敢而纪律严明的战士,爱尔兰人在被征服的爱尔兰情绪低落,在英国或美国的军队里却骁勇善战。受着奥地利压迫的波希米亚人,在捷克军团里却士气高昂。当赫茨尔要

求他那些优柔寡断的追随者在第一届犹太复国主义大会上尽可能穿戴整齐，以加强这个时刻——将会使一群无组织的个人在
259 精神和物质上转变为一场民族运动的时刻——的庄严和历史性的重要意义时，他知道自己正在做什么。来自东欧的代表，包括魏茨曼在内，并不很自信，他们以讥讽和怀疑的态度看待赫茨尔的仪式要求。魏茨曼后来认识到了自己的错误。要想获得新的身份，清除掉身上奴役和低贱的标记，就需要有自由人的举止、习惯和风格——这是过去受压迫群体中众多成员的天然愿望，因为这个群体如今正站在——或至少他们希望如此——享有平等、尊严的新生活的门槛上，今后可以施展自已一直受到压抑的才华。这就是拿破仑的胜利给莱因兰的犹太人带来的新希望，这是一场暴风骤雨，它摧毁了古老的封建樊篱，打破了犹太人聚居区，使他们充分享有了人的地位。这是海涅亲身经历过的一个新起点，就像他对待所有事情一样，他对此既赞美又嘲讽。这场由外国事件引起的变革之风，也开始在英国劲吹。我打算用两个大不相同的人物——本杰明·狄斯累利和卡尔·马克思——的反应加以说明的，便是这种处境的心理特点。

二

首先，他们之间看上去肯定有着十分鲜明的差别：前者是个有点儿狂热的人物，一个野心勃勃的机会主义者、社会和政治冒险家，他衣着华丽，矫揉造作：戴手套的手指上还戴着戒指，外族人白皙的面孔周围披着精心梳理的鬈发。他穿着做工考究的背心，他的华而不实的辩才，他的妙语，他的恶毒，他的哗众取宠，他的社交和政治天才，既令人赞羡又让人怀疑，甚至让一些人害

怕和厌恶，一个江湖骗子式的人物，率领着一群由公爵、伯爵、顽固的乡绅和健壮的农民组成的盲从者，这构成了整个十九世纪一种最奇特的现象。另一位则是坚忍不拔而又贫困潦倒的人，是具有颠覆性的小册子作家，一个严厉、孤独、充满幻想的流亡者，对富豪权贵发出猛烈的诅咒；一个无情的密谋者，为剥削阶级和劳动者的敌人准备着坟墓；一个独自在大英博物馆里一心做研究的人，他用自己的笔给这个世界带来的变化，超过了国家元首、军人和实干家的作为。不过他们两人也有一些相似之处，260 我希望这能引起人们的注意。

他们的家世并非完全不同。他们皆非出身于显贵之家。狄斯累利的祖先似乎来自意大利，在此之前，假如同意塞西尔·罗斯不无道理的猜测，则是来自黎凡特。至于卡尔·马克思，他父母双方的祖先都是德国、匈牙利和波兰的犹太拉比。他的祖父和曾祖父都是他的出生地特利尔城的拉比。马克思的父亲是拉比梅耶尔·哈勒维·马克思(又名莱维·马克思)的儿子，他与摩西·利沃的女儿结婚。而摩西·利沃的父亲赫舍尔·利沃，在1723年当选为特利尔城的拉比；他的另一些祖先是帕多瓦、克拉科夫和美因茨的拉比。卡尔最早的已知祖先，在十五世纪初从德国移民到意大利。他的外祖父是从匈牙利移民到荷兰，在那儿成了尼日梅根的拉比。他的一个女儿嫁给了赫舍尔·马克思，即卡尔·马克思的父亲。另一个女儿嫁给了一个名叫菲利普的银行家，他是如今那家遍布世界的电器公司的创办人的祖父。就他们两人的情况而言，其家庭在社会方面都受益于十八世纪下半叶的启蒙运动所提供的机会。

这两个伟大的——虽然未必完全旗鼓相当——天才人物的父亲，在心理上也有某种相似之处。伊萨克·狄斯累利拒绝遵照其父本杰明的意愿经商，从所有的方面看，他都是个文质彬彬、

和蔼可亲的二流文人，一个供人消遣的各种奇闻轶事和风趣英语小品的作者。他是个天性善良和率直的人，正是这些特点，而不是他的文学才华，使他赢得了司各特、洛克哈特、拜伦、萨缪尔·罗杰斯这些杰出文人的庇护，以及出版商约翰·莫雷二世的友情，成为当时伦敦文学圈里一个受欢迎的人物。他是个好客的主人，几乎可以算是一个乡绅，[③] 一个对查理二世很有感情的开明的托利党人。他对一再要求他履行伦敦犹太教堂里的行政工作感到不快，轻松地脱离了这个地方和犹太人群体。他似

261 乎和任何热烈的信仰都不沾边。要说的话，他很可能是启蒙世纪的自然神论者，对生为一名犹太人既不十分高兴，也不十分反感。他是个轻松快活的人，不受精神问题的困扰——在那个文明的时代和气氛中，这是众多自由主义不可知论者共有的心态。他的朋友沙朗·特纳，劝说他让自己的孩子改宗基督教，他这样做了，就像后来许多人为了子女在世上生活顺利而做的一样。他看不出有何理由去承受或让别人承受负担。他的儿子本杰明于1817年受洗成为基督教徒。同年，赫舍尔·马克思，卡尔·马克思的父亲、也被路德教接受，受洗时改名“海因里希”。就像伊萨克·狄斯累利一样，老马克思也出生于正统家庭——他的父亲和兄长都是特利尔的拉比，然而他也是在反教会作家伏尔泰和卢梭的熏陶下长大的。拿破仑失败后，普鲁士恢复了莱因兰的治权，禁止犹太人从事律师业，此时他三十四或三十五岁。由于他希望继续从业，而且显然已放弃犹太教信仰很久，他很可能认为新教与许多启蒙运动发起人的那种内容不详的自然神论并没

③ 在我看来，安德烈·莫洛亚在他的本杰明·狄斯累利传中，似乎有些言过其实。他的著作《狄斯累利传》(*La Vie de Disraëli*, Paris, 1927)对作者本人的揭示多于传主。

有太大的不同，所以他也毫无痛苦地跨过了边界，在1824年让卡尔和其他的儿子一起受洗为基督徒。他希望和自己的同胞和睦相处。他偏爱卡尔，为他倔强的性格而担忧，热切盼望他今后一帆风顺，不要惹恼大人物。他和善、谨慎，做事很守规矩，是个普鲁士的模范公民，就像伊萨克·狄斯累利是个英国的模范公民一样。这两位体面的中产阶级父亲为世界提供的儿子，却有着与他们的性情大不相同的内在冲动。儿子们热情、傲慢，性情刚烈，有着不屈不挠的意志，对自己周围的大多数人有点儿不屑一顾。他们立志要有所做为，并且以不同的方式实现了自己的抱负。就这两家人而言，是感情的纽带把父与子联系在一起。本杰明·狄斯累利在谈到伊萨克时总是满怀深情；卡尔·马克思终其一生都把父亲的一幅画像带在身边，他从来没有和任何人如此亲密，甚至连恩格斯也不例外。他在1837年写给父亲的那封著名的信，是我们所能看到的最彻底的、当然也是惟一的自白。他两人对待自己的母亲都较为冷淡。至于这说明了什么，我只能留给心理学家去考虑了。 262

马克思和狄斯累利在世界观上，正像他们在环境和性情方面一样，有着深刻的差别。可是他们显然也有相同之处：首先，他们都有着支配自己社会的强烈欲望。马克思希望改造它，而狄斯累利希望被它接受并领导它。他们在年轻时都写过风格夸张的浪漫篇章，他们以各自的方式反抗自己出生的环境；他们都发现无产阶级是这个社会的牺牲品；马克思认为它是革命的推动者，而狄斯累利认为它是地主阶级给予关怀的对象和反对资产阶级的同盟军。[4]

对于基督教信仰，马克思早在他的大学时代就明确予以拒

④ 我把这一见识归功于伊加尔·阿龙。

绝。对于狄斯累利它有着很大的意义。至少他并不嘲讽一般的宗教,尤其不嘲讽基督教。他一生似乎信仰他自己的一种有点儿神秘主义和文学化的基督教,这是一种有着历史连续性意识,并因为传统而变得神圣的宗教,柏克和柯勒律治大加复兴的正是这种传统。尽管如此,他还是被几乎每一个人视为犹太人,而且他无论何时都大体上承认自己是犹太人。他的外貌或举止不太像常见的英国人,如同马克思不像常见的德国人一样。他们都是局外人,他们都努力使自己摆脱身世带来的不利。狄斯累利走的是一条路,马克思走的是另一条路。

狄斯累利根本没有明确的立场。他不是任何意义上的英国人,这一点是很清楚的。那么他是什么人?别人无需回答这个问题。对他们来说,他是个古怪的家伙,是赞美或轻蔑、妒忌或嘲笑的对象,在有些人眼里他有着不可抗拒的魅力,另一些人则视他为庸俗的表演癖患者。但是对他本人来说,他是一个问题。假如他想有所做为——他从不掩饰推动自己前进的强烈野心——他就必须在存在着阶级压迫,虽然有工业革命造成的迅速社会变迁但依然等级森严的英国社会里,找到自己的位置。他是什么人?他代表哪种利益、哪个阶级或社会阶层?他可以作为一个有趣而古怪的半吊子文人随波逐流——《维维安·格雷》这部纪实小说的作者,以活泼讥讽的笔调描述了当时的伦敦社会。他以局外人开始,是奥斯卡·王尔德、普鲁斯特和伊夫林·沃的先驱;他令贵族着迷,他们既喜欢他,又开他的玩笑;他是个有趣的年轻艺术家,政治小说的创始人,出色的交谈者和共餐人,让男人觉有点儿鲁莽,但是令女人着迷——他可以在这个轻松的世界里继续做下去,不必让自己认同于任何特定的社会团体,当一个置身事外的观察家,他的眼光来自他与艺术素材保持距离。但是这不能让他满足。他需要权力,他需要圈里人承认

263

他是他们中间的一员，即使不比他们优秀，至少可以和他们平起平坐。因此他有着为自己确定认同的心理需要，这种认同可以保证他得到承认，让他最大限度地自由发挥他的才华。于是，至少是在他的想像中，他适时为自己确定了一种身份。他在自己的前面看到一个贵族社会，它自由、傲慢、有权有势，不管他把它看得多么透，他依然以自我迷惑的眼光，把它视为一个富裕而迷人的世界。他的小说清楚地表露了这一点。一个人在其政治演说或通信中也许不诚实，但是其艺术作品却是他本人的，表达着他真正的价值观之所在。他打算征服这个贵族世界，并不单纯是因为其政治上的重要性。他很清楚，从现在和未来权力的角度看，制造商和技术人员的阶层——为英国创造着财富的、仍在上升的中产阶级——也许更重要。然而狄斯累利不能自拔地迷恋作为一个阶级和一种原则的贵族。他希望得到它的承认，他赞美这个阶级，怀着至爱深情去描述它，甚至在他最恶毒和冷嘲热讽的文字中也是如此。

狄斯累利总是向生活中非理性的一面靠拢。他是个真正的浪漫派，这不仅表现在他作品的浮夸风格、他的卖弄姿态以及他在私生活和政治生活中的许多虚荣表现上——可以说，这只是些较为表面的东西。他是个更为深刻意义上的浪漫派，他相信支配着个人和社会生活的真正力量，是分析的理性所不能理解的，它是独特的、神秘的、晦暗不明的和难以捉摸的，超出了理性所及的范围。他深信杰出的个人——高居于芸芸众生之上的天才人物——有巨大的影响力，他们是民族命运的主人。他相信英雄，丝毫也不亚于他的毁谤者卡莱尔。他讨厌平等、平庸和凡夫俗子。他把历史视为一个掌握着隐蔽权力者的阴谋故事，并且为这种想法而沾沾自喜。功利主义，清醒的观察，经验，数学 264
推理，理性主义，常识，科学理性令人吃惊的成就——十七世纪

以来人类真正的荣耀——在他看来都算不上什么。他对边沁或穆勒的蔑视，并非仅仅因为他是保守派而他们不是。这种态度深深根植于他的一种特殊见解上，这使他们的价值观在他看来既沉闷又低俗，正像伯特兰·罗素的价值观在艾略特(另一个"外来的"托利党人)眼里的情况一样。他真诚地相信直觉和想像力高于理性和技巧。他相信人的性情、血缘、种族，相信天才人物突如其来的冲动。他是个彻头彻尾的反理性主义者。艺术、爱和激情，宗教的神秘因素，对他来说比铁路和自然科学的大发现，或英国的工业实力，或社会变革，或任何通过测量、统计和演算得出的真理，更有意义。一个持有这种人生观终其一生也没有改变的人，肯定会被贵族阶层所迷惑，就像巴尔扎克、王尔德或普鲁斯特一样，许多出身于平民或中产阶级，敏感、富有想像力和不甘卑贱的孩子，当其接触到一个似乎——也许确实——更自由、更乐观、更自信的世界时，是必然会做出这种反应的。

由于有这些特点，以及他迫不及待地想进入这个令人兴奋的社会，并在里面有一番大的作为，狄斯累利便让自己驰骋于幻想之中，当然他没有自觉地意识到这一点，但他确实热衷于此。他开始觉得自己远远高出于广大民众——中下阶层、眼光局促的平民大众——之上，因为他不是他们中的一员，他生来就是个杰出的大人物。这怎么可能呢？就是如此，必须如此，因为他是精英，是一个古老种族中的一员，这个种族给予了世界它最宝贵的财产——宗教、法律、社会制度，它的圣书，最后还有它的完成了伟大立法者摩西的工作的救世主。他本人的家庭就属于这个古老种族中最高贵、最值得骄傲的一员。这当然是个古老的种族；关于他的祖先，狄斯累利在 1849 年编辑的他父亲的文集中告诉他的读者：

> 我的祖父……是一个希伯来家庭的意大利后代，宗教迫害使这些家庭不得不在十四世纪末离开西班牙半岛，在威尼斯共和国这片更宽容的土地上找到了一方藏身之地。他的祖先已经放弃了自己的哥特姓氏……，感谢雅各的上帝让他们安然度过了史无前例的审判，保佑他们躲过了闻所未闻的危难，他们采用了"狄斯累利"这个姓氏，一个过去和后来从未被其他家族采用的姓氏，以便他们的种族可以永远被辨认出来。在圣马可雄狮的庇护下，他们一直没有受到骚扰，作为商人兴旺发达了两百多年……。[5]

265

如此等等，不一而足。这里似乎一句实话都没有。鲁西安·沃尔夫[6]、塞西尔·罗斯[7] 已经彻底戳穿了这些鬼话，布莱克勋爵在其出色的传记中也接受了他们的发现。[8] 这些话很可能是纯粹的虚构。没有任何证据表明狄斯累利的家庭来自西班牙，他们也没有在威尼斯定居；他的祖父是从教皇国，从靠近费拉拉的琴托来到英格兰的；他生前有两个穷亲戚住在威尼斯的犹太人聚居区里，仅此而已。在西班牙或威尼斯，没有任何关于早期狄斯累利家族的记载。他声称和自己有血亲的著名的德·拉拉家族，也和他没有任何关系。我恐怕他后面的叙述也是如此。但是他显然让自己相信了这一切，这种信念让他精神振奋。现

---

⑤ 'On the Life and Writings of Mr. Disraeli'（"关于狄斯累利先生的生平和著作"），见 Isaac Disraeli, *Curiosities of Literature*, London, 1881, vol. 1, p. viii。

⑥ Lucian Wolf, 'The Disraeli Family'（沃尔夫："狄斯累利家族"），*The Times*, 20 (p. 6) and 21 (p. 12) December 1904；后收入 *Transactions of the Jewish Historical Society of England* 5 (1902—5), 202—18。

⑦ Cecil Roth, *Benjamin Disraeli: Earl of Beaconsfield*（罗斯：《本杰明·狄斯累利：比坎斯菲尔德伯爵》），New York, 1952, chap. 1。

⑧ Robert Blake, *Disraeli*（布莱克：《狄斯累利》），London, 1966, p. 4。

实太令人窘迫了：他需要扮演一个角色，不然他没法登台亮相。他是当时最出色的演员，假如他不相信自己编造的东西的真实性，他几乎不可能登上公共舞台。他要作为一个贵族成员，率领那些公爵和男爵们反对制造商和边沁主义者。他的对手，还有后来的许多观察者，都认为他比一个狡猾的或玩世不恭的骗子强不了多少。但是这不可能完全符合事实。他肯定在胡编乱造，但是如同有想像力的人一样，他被自己的编造深深打动了。没有这些东西，他的成就和优势也并非不可理解。然而他是一个演员，他和自己的表演融为一体了：面具和他的姿态合而为一：第二天性代替了第一天性——不然的话，那些姿态就会显得太虚假，到头来可能没有谁还会上当受骗。但是，尽管他的矫揉 266 造作、长于辞令和外族人作派，他一直信心十足。他这样做是因为他十分自信：他的理念，他的政治理想，他的宗教观，不管在当时还是后来，都让一些人觉得华而不实和舞台味十足，甚至十分邪恶，但是这些东西并非赝品。狄斯累利是个冒险家和表演癖患者，不过无论在政治上还是宗教上，他都不是个玩世不恭的人或伪君子。

这里有些令人困惑之处。虽然托利党因为皮尔要求废除《谷物法》而分裂之后，需要一个明白人以恢复自己的运气（约翰·斯图亚特·穆勒说，“保守党是最顽固的政党”；[9] 当他为此而受到抨击时又说：“我从来不想说保守党人全是顽固派，我只是想说，顽固派全是保守党人。”[10]），虽然乡下豪绅甚至乡巴佬都认为他们需要这个有东方人长相、说话迷人的家伙把他们从

---

⑨ *Considerations on Representative Government*（《论代议制政府》），Chapber 7, note。

⑩ W. L. Courtney, *Life of John Stuart Mill*（考特尼：《穆勒传》），London, 1889, p. 147。另见 J. S. Mill, *Autobiography*, London, 1873, p. 289。

各种愚行和失误中拯救出来。但是他成了他们无可争议的领袖，他同那些和他极不相同的人，那些对他所赞成的一切可能的偏见感到痛苦的人，能够令人吃惊地做到同舟共济，这个事实却是难以解释的，除非他确实相信自己受到了召唤，要成为他们事业的拥护者，真诚地信任他们的品质，把它们理想化为比辉格党和激进派所代表的品质和利益更优秀的东西。不仅如此，他中年时最亲密的政治合作者，是“青年英格兰”的成员，他们对有机的民族社会，对恢复基督教的新封建秩序，对贵族地主为其臣属承担责任，怀有深刻的信念；这些年轻人赞美勤劳创业，希望恢复已经破碎的信仰和共同体，他们有着献身社会的觉悟，反对制造商和小店主那种阴暗的个人主义和自私自利，也反对卡莱尔、罗斯金、金斯利和威廉·莫里斯——尽管他们之间存在着深刻的分歧——以同样的愤怒加以谴责的市场社会。姑且不论其他人，这些认真的基督教徒，这些敏感而苛刻的年轻贵族，怎么能够不仅接受他成为他们中间的一员，而且忠实地追随着他，让这个聪明的黎凡特[①]操纵家充当他们的领袖呢？他不过是个唯利是图的雇佣兵队长，他不讲原则，没有理想，就像个没有灵魂的妖精，267 那些不留情面的传记作者和史学家，不是一再把狄斯累利描述成这种人吗？这是个恶魔般的形象，彻头彻尾的伪君子，是一切美好和正确事物的死对头，例如格拉德斯通和阿盖尔公爵就是这样看他的。他就是约翰·曼内斯勋爵和乔治·本廷克勋爵要养在怀中的那条毒蛇；他就是那些年轻的托利党老爷，不顾其父母的警告，绝无二心追随的人。

但是没有必要对这些事过于困惑。狄斯累利的小说提供了一切必要的证据，证明了他的真诚；他对贵族制度、种族、天才人

① 黎凡特：指地中海东部和爱琴海沿岸地区。——译注

物的信念，他对工业剥削的仇恨，他相信血统和土地（在德国民族主义者败坏了这些字眼之前），他对历史、土地和连续性，对古老的制度——不管这些东西多么不合理、多么荒唐和反动——的仰慕，至少都是出自真心。他在面对英国和世界时，用他本人的历史或伪历史的想像力塑造出的人格，就是以这些东西为材料的。和当时一些被同化的犹太人——不管受过洗的还是没受过洗的——不同，他对意识到自己的真实身份并不恼火。没有谁会注意不到，他几乎是在过分固执地吹嘘自己的犹太人出身，不管有无理由，他总是提到这件事，尽管这对他的政治生涯有一定风险，而且有损于他的古怪但真诚的基督教信仰。他出生在一个犹太人家庭这个事实，无疑对他的事业形成了一定的障碍：他的克服之道是对它进行夸张，令人吃惊地称之为一种高贵的出身。他需要这样做，以便觉得他可以同自己的家庭所选择的国家的领袖们平等地打交道。所以他才在他的小说中表现出反常的幻想。

他上中学时，显然是或接近于是嘲讽和迫害的对象。在他早期的小说《维维安·格雷》的著名段落里，学校的助教在提到那位主角，即他本人时，说他是个“会煽风点火的陌生人”[⑫]（他并不掩盖自己的小说有着很大的自传性质），这给了我们理解的线索。更有甚者：

> 人们称他们是我的兄弟，但是大自然却使这种不断重复的说法成了谎言。在我们之间没有相似之处。他们的蓝眼睛，他们的亚麻色头发，他们的白面孔，和我的威尼斯人

---

⑫ Book 1, chapter 4, p. 9。所注页码均指 Bradenham 版的 *The Novels and Tales of Benjamin Disraeli*（《本杰明·狄斯累利小说集》），London，1926—7。

> 脸庞都没有什么关系。不管我走到哪儿，我环顾四周，总看到一个与我不同的种族。在我的体格和我生活于其中的严酷气候之间，不存在相通之处。 268

这是《康塔利尼·佛拉芒》[13] 中的一段话，它很能说明问题。他和这些人如何相处？那些把自己置于他之上的是些什么人？格奥尔格·布兰代斯把他们说成是一个"诺曼骑士团，他们的父辈是劫匪和波罗的海的海盗"。

> 他出生于其中的这些萨克森人和诺曼人混杂在一起的人群，具有比他更纯洁的血统吗？不，他是世界上最古老的一个种族、严格受到隔离而未同其他种族混杂的游牧种族的直系后裔，当英格兰居民还半裸着身子，吃着树上的橡果时，他们就已经发展出了高级的文明。他有着纯洁的血液；但说来也怪，他们说他的种族是较为低等的，他们却采用了构成这个阿拉伯家园上的种族的特性的大多数律法和诸多习惯。他们盗用了他祖先的全部宗教和全部文学。

犹太人的遗产是后来所有文明社会的基础。他们崇敬犹太民族的文献和安息日，它的神圣历史，它的"诗篇、挽歌和赞美诗"，而且"把一个犹太女人的儿子当做他们的神。他们的节日，他们的赞美诗，他们的半吊子文明，他们的宗教，他们的上帝，都要归功于这个种族，而他们却轻蔑地把它排斥在他们的社会和他们的议会之外，仿佛他们自己是从地里冒出来的。他百思不

---

[13] *Contarini Fleming*, part 1, chapter 2, p 5。

得其解”[14]。

我不必复述狄斯累利的许多传记作者，尤其是其中的犹太作者曾经引用过的全部段落，以及当他谈到古代希伯来人或一般的犹太人时所发出的全部肺腑之言。他早期的幻想小说《阿尔罗伊奇遇记》(*The Wondrous Tale of Alroy*)中的英雄，为犹太人收复自己古老的土地，征服了整个小亚细亚，最后光荣地死去。在《科宁斯贝》中，神秘而无所不能的人物西多尼亚，仁慈而强大，除了无所不知以外，是一个使犹太人和阿拉伯人结成血亲的“纯粹亚洲种族”[15] 的代表，这使得狄斯累利把阿拉伯人称为只是“马背上的犹太人”。[16] 西多尼亚解释说，犹太人战胜了时间和迫害，是因为他们有高加索人的血统[17] 和聪明的律法，把他们和低等种族隔离开来。[18] 他以赞许的口吻拿他们和“鼻梁较平的法兰克人”进行了比较，后者“喧闹不已，表现出轻飘飘的自负(一个有可能是在北方森林至今难以清除的泥淖中诞生的种族)”。[19] 在《洛扎尔》(*Lothair*)里有着狂热的奇怪幻觉。在《坦科瑞德》中，当“阿拉伯的天使”以神秘的话语向这位巴勒斯坦的英雄说话时，有神灵现形。[20] 这部小说，狄斯累利的得意之作，较之他的所有其他作品更多地渗透着这样一种观点：凡是东方的，就是好的、高贵的、精美的，注定会赢得胜利。这不是任何简单意义上的犹太民族主义。认为狄斯累利是个犹太复国主义

269

---

⑭ Georg Brandes, *Lord Beaconsfield: A Study*(布兰德斯:《比坎斯菲尔德勋爵研究》), Trans. Mrs George Sturge, London, 1880, pp. 45, 41, 42。

⑮ Book 4, chapter 10, p. 232。

⑯ *Tancred*, book 4, chapter 3, p. 263—7。

⑰ *Coningsby*, book, 4, chapter 15, pp. 263—7。

⑱ 同上, chapter 10, p. 232。

⑲ *Trancred*, book 3, chapter 7, p. 233。

⑳ Book 4, chapter 7, pp. 299—300。

者有时代错置之嫌，而且没有道理。[21] 他借助于东方的传奇，是为了满足建立一种人格、一种他本人的内在形象的需要，只有这样，他才能够确定自己在这个世界上的位置，并在历史和社会中有一番作为。

这就是我的题目中"对认同的追求"的含义。作为一个二流文学家的儿子，一个有意大利人长相的陌生人，他显然不属于组成十九世纪英国政治社会的任何正常的社会群体，假如他不甘于痛苦地意识到自己没有地位，没有归属，是个外国人，即卡莱尔所谓的"最棒的希伯来巫师"，[22] 或雷蒙德所说的"没有英国人心灵"的外国冒险家，[23] 那么如果不做出重大的心理自我调整，他不可能顺利上路。所以，他必须为自己设计一个角色，找 270 到某一类他认为值得自我认同的人。一种神秘的、潜意识的精神技巧完成了这项任务："人们将会感到一个伟大种族的影响"。因此，"消灭犹太人是不可能的"。[24] 所有的犹太人都是贵族：他们的同胞是被品种不良的暴发户打败和毁灭的古代乡绅，这些暴发户就是柏克笔下的那些功利主义者、投机家、经济学家、没有心肝的工业剥削者，他们在矿山和工厂败坏了其同胞的肉体和灵魂；这些市侩小人没有历史意识，不知自己扎根于何处，他

---

[21] 奥地利记者什鲁米基(Chlumiecki)讲述的故事——狄斯累利是一篇犹太复国主义文章的作者，只是在俾斯麦的劝说下，他才没有提交给柏林大会——似乎极不可信，因此没有必要做更严格的检讨。见罗斯：《本杰明·狄斯累利：比坎斯菲尔德伯爵》，pp. 159—62。

[22] Thomas Carlyle, 'Shooting Niagara: and After?'（卡莱尔："击中尼亚加拉，然后呢？"）, *Critical and Miscellaneous Essays*, London, 1899, vol. 5, p. 11。

[23] E. T. Raymond (E. R. Thompson 的笔名), *Disraeli: The Alien Patriot*（雷蒙德：《狄斯累利：外来的爱国者》）. London, 1926, p. 5。

[24] *Lord George Bentinck: A Political Biography*（《本廷克勋爵的政治传记》）, London, 1852, pp. 495,494。

们是无神论者、功利主义者、曼彻斯特的个人主义者、远离一切精神价值的唯物主义者，对于把人们联系在一起并把他们和上帝联系在一起的精神纽带一无所知。他用自己旺盛的想像力培养出的这种幻觉，借助于盎格鲁传统、柏克和浪漫主义者的信念而日益强大，它变成了一种神话的来源之一，而且至今仍属于英国保守主义思想的核心内容。

在培养这种壮丽幻觉的过程中，狄斯累利对大英帝国，尤其是它的东方属地印度和就要得到的对埃及的治权，展开了丰富的想像，这与重经验和处世谨慎的英国思想相去甚远。这种色彩斑斓的幻想和更为传统的特点结合在一起，影响着英国的政治思想，在至关重要的几十年里塑造着这种思想。当狄斯累利主持维多利亚女王荣登印度女皇宝座的崇高仪式时，那些帝国的华丽装饰、大象和朝拜仪式，以及所有那些东方的壮丽景观，取代了东印度公司务实的严酷统治，并且激发了后期帝国主义空洞说辞的时期，这给人留下的难以抗拒的印象是，这里面有一些东西是来自狄斯累利真诚的东方主义。在荷兰、法国、西班牙或葡萄牙的帝国主义中，是不存在这种东西的——也不是本土的不列颠草民所能理解的。狄斯累利和女王的关系也是如此，在他的对手看来如此寡廉鲜耻的恭维话，正是这种幻觉的自然流露。在他讨好女王的表现中，且不说玩世不恭，无疑也有大量讥讽的成分。但是这同样是来自他对丰功伟业的渴望，那些精明务实甚至无情的人——甚至维多利亚女王本人——也需要用271 它来安慰自己，以弥补公共生活空洞的本质。就像所有那些过着半虚幻的生活，但没有完全与现实隔绝的人一样，狄斯累利知道其中有些事只是装装样子，而且正如他本人所说，对《阿尔罗伊》不能过于当真，因为它不过是一本传奇小说。但是它也渗透着他的本质。他对自己和维多利亚女王的关系的看法是一种想

像的产物，他对它深信不移，即使在他意识到其中纯粹编造的因素时也是如此。他确实半真半假地把维多利亚视为一个伟大的女皇，把他自己视为她的宰相；她是再世的亚述女王塞米勒米丝和女泰坦、东方的女皇和仙女之王。

对他来说，他自己的崛起肯定有点神奇和难以置信；当他在这场童话剧中出场时，他也被它改造了；他的嘲笑并没有使它在他眼里失去真实性；这就像信徒创造了自己的信仰的笑话一样。如果他不是多多少少相信这个他用魔法变出的世界，他也不可能让自己的把戏演到底。催眠术士把自己也搞得昏昏欲睡了。若是认识不到这一点，他的生平也就变得不可理解了。像他的一些传记作者经常做的那样只描写他的表面姿态是不够的；必须把握他的内心动机，而这同他为自己编造的身份认同是分不开的，尽管在格莱斯顿派的阿盖尔公爵看来，它只是个华而不实的伪装。塞西尔·罗斯曾提到，阿盖尔公爵在议论狄斯累利时，说他是个没有主见、没有可让他与之决裂的传统的犹太人，他"和他并不持有的偏见随便调情，表达着并非属于他本人的热情，除非它们涉及到他个人的愤恨"[25]。我以为这是个错误的诊断：狄斯累利也许没有别人的偏见，但热情确实是他本人制造的；如果说他没有自己的传统，他却编造了传统，而且最后还相信了它们，靠它们活着。当然，凡是像狄斯累利那种建立在拜伦式的幻想之上的生活，在非常明智并缺少同情的观察家看来，注定是"骗人的"、"政治上不诚实的"、不道德的和玩世不恭的，但是当狄斯累利在《科宁斯贝》中说，"一个纯洁的种族是大自然的真正贵族"[26] 时，他显然是相信这些话的。他赞扬种族、民族和

---

[25] 《本杰明·狄斯累利：比坎斯菲尔德伯爵》，p. 85。

[26] Book 4, chapter 10, p. 232。

传统，他厌恶自由派的世界主义，厌恶无神论、理性主义和自由贸易，的确是出自他真诚的信念。他能够避免自己的立场的反272 常因素的惟一办法，就是在一出变形幻术的表演中掩盖自己。

> 人类的理性是多么有限，只有最深刻的探索者最清楚。作为人类行动和人类进步之标志的许多伟大成就，我们并不归功于人类的理性。围攻特洛伊城的并不是理性；从沙漠中派出撒拉森人征服了世界的也不是理性；鼓舞着十字军的，造就了耶稣会的、皆非理性；最要紧的，创造了法国革命的不是理性。人只有怀着激情行动时才是真正伟大的。人绝对不是不可战胜的，但当他借助于想像力时除外。甚至摩门也比边沁有更多的信徒。

这些话引自《科宁斯贝》。[27] “摩门比边沁有更多的信徒。”这当然是非理性主义者的信条。这使他能够说：“我从来就不乐于承认，我的家世不像卡文迪什家族一样优秀，甚至不比他们更优秀。”这是他在1847年竞选时的高论；还有：“当一个人的祖先可能与示巴女王关系密切时，想像力就会把他称为冒险家。”[28] 他的宗教情感——没有这种情感，他涉足于托利党的英国就难以解释——有着同样的来源：在牛津的演说中，他针对达尔文和赫胥黎说，他本人不站在猿猴一边，而是站在天使一边。我敢说这不是在开玩笑。这是他的典型风格：言谈风趣而刻薄，不想让人严肃看待，却是出自内心的信仰。有一些人，他们只能用不正经的语言表达自己怀有甚深感情的事情。这种巧妙的反讽也许

---

[27] Book 4, chapter 13, p. 253。

[28] 《本杰明·狄斯累利：比坎斯菲尔德伯爵》，p. 60。

是防御性的，但并不因此就是浅薄无聊的。

狄斯累利不能以他真实的身份活动，在这个有着强烈的等级意识的社会里，作为一个身世暧昧的人，他编造了一个精彩的童话，用这个外壳把英国精神包裹起来，从而对人和事件发挥了很大的影响。他的出身，在他还是个学童时就令他烦恼，他的敌人也不断当众揭他的短（包括格莱斯顿在内，他谈到过狄斯累利对犹太人事业想入非非，并把他称为"秘密的犹太人"），但他并没有无视或掩盖这种出身，他走得更远。他没完没了地谈它，夸大它的重要性，在他的小说里毫不相干地介绍它，在他作为乔治·本廷克勋爵的生活中，添加上大量的犹太人的故事，不过他本人也同意，这和本廷克的行为或看法毫不相干：对于犹太人的 273 流离失所是因为说谎而受到了惩罚这种信条，他以序言的方式进行了长篇大论的驳斥，认为从神学和历史的角度看，它都是没有根据的，他写道：

> 劳苦大众遵照犹太人的律法，每七天休息一次；他们深入阅读犹太人的历史，唱着犹太诗人的颂歌和哀歌，"作为他们的楷模"；他们怀着恭敬的感激之情双膝跪地，每天都承认造物主和他们之间惟一的交流媒介就是犹太种族。然而他们却把那个种族当做最邪恶的人……[29]

正像他们对待希腊作为一个现代国家恢复之前的"雅典种族"一样。这些题外话可以在他著作的任何地方冒出来。犹太人的观念令他越来越着迷：在他看来，世界上到处居住着想像中的犹太人：不仅有无所不能的、有点儿邪恶的西多尼亚，《坦科瑞

[29] 《本廷克勋爵的政治传记》，pp. 482—3。

德》中怪异的人物,还有一批奇怪和令人吃惊的人物:早期的耶稣会士和德国教授、俄罗斯外交官、意大利的作曲家和女高音——他们全是犹太人:他们操控着所有的绳索,他们统治着所有的国家。"只有种族:没有其他的真理。"西多尼亚如是说。[30]"进步和反动不过是迷惑大众的用语。……只有种族。"他在身为本廷克勋爵的生涯中说,[31] 而且犹太人是种族的精华。他陷在这种种族观念、其实是有关他自己出身的观念中不能自拔。他谴责"人人生而平等这种有害的现代信条"[32]、世界主义的信念、与"低等种族"融合的信念。不是社会主义或国际主义,而是"宗教、财产和天生的贵族"——这才是犹太人的"偏见"。[33] 犹太人确实变成了革命者,例如在1848年就是如此,但这仅仅是因为"无情无义的基督教世界"施加于他们的迫害。他宣布,一个特定种族的政治平等是个地方性的制度问题,它完全取决于政治考虑和环境;但是如今以世界主义的博爱形式流行的人人生而平等的原则,如果可以据此采取行动的话,就会毒化伟大的种族,毁灭这个世界的所有天才。[34]

假如"伟大的盎格鲁—萨克逊共和国"允许自己"与黑人和有色人种混杂在一起",他们就会衰落,"被他们赶走的土著很可能重新征服他们,然后成为他们的主人"[35]。然而这种事是不会发生的:"试图抗拒无情的自然法则是徒劳的,它规定了优秀

---

[30] *Tancred*, book 2, chapter 14, 153。
[31] 《本廷克勋爵的政治传记》, p. 331。
[32] 同上, p. 496。
[33] 同上, p. 497。
[34] 同上, p. 496。
[35] 同上。

种族绝不会被低等种族所消灭或同化。"[36] 这就是犹太人得以幸存的原因:"只有伟大的种族,能够经受它那样的磨难而幸存下来。"[37] 狄斯累利代表犹太人发出的宣言,其基础是他们的"阿拉伯"信仰和他们神圣历史的荣耀。可争议的问题是,不像维多利亚时代的英格兰(和苏格兰)那样尊重历史和《圣经》文本知识的社会,不可能产生这种主张。费希特和阿恩特、戈比诺和达尼列夫斯基,都把他们的种族主义或生物学的妄想建立在非常不同的基础上。

政治家、社会学家、心理学家,以及所有关心集权制和工业化对社会整合的破坏作用的人,都为"异化者"的问题而烦恼,而狄斯累利是这些人中间最麻烦和最有才华的人物之一。在十九世纪出现的所有失去根基的个人和群体中间,犹太人也许是最醒目和最可悲的例子。显然,如果不想让他们被逼得精神反常,或是让他们把别人逼得精神反常,就必须找一条让他们脱离困境的出路。同化、社会主义、民族主义、保留古老犹太教的朴拙而纯洁信仰的加倍努力,都是人们所提供的办法。本杰明·狄斯累利,维多利亚时代最没有维多利亚风格的人,一个出于自己的天性但又利用纯粹的意志和想像力来压抑这种天性的人,他的一生是最生动的例子之一,反映着对一种可行的思想体系、一种行动计划、尤其是对一种团体效忠意识的不顾一切的追求,他可以使自己认同于这个团体,他可以用它的名义发言和行动,因为他无法面对只是自言自语这种可怕的前景——当然,他没有把握的是,假如他努力寻找自己的东西,他也能找到一个答案。即使找不到答案,也要编造出一个来。狄斯累利对英国、欧洲、犹太人

---

[36] 《本廷克勋爵的政治传记》,p. 495。

[37] 同上,p. 490。

和他本人的看法，都是大胆的浪漫主义幻想。他曾经说："当我想读一本小说时，我就写一本小说。"[38]他的一生是一次不懈的努力，他要过一种传奇生活，他要用它来笼罩别人的思想。

275

三

我不会在狄斯累利的对立面卡尔·马克思身上花费太多的笔墨，因为人们对他的事迹了解得较多。如人们所知，卡尔·马克思走了一条与狄斯累利截然相反的道路。他丝毫也不蔑视理性，而是希望把它运用于人类事务。他相信自己是个科学家，恩格斯也说，他是社会科学领域的达尔文。他希望对什么因素让社会如此发展、人类过去为何总是失败、将来他们如何能够而且必然成功地获得和平、和谐和合作，尤其是理解自我——这是理性的自我定向的前提——进行理性的分析。

这和狄斯累利的思想模式相去甚远；事实上，那正是他深恶痛绝的东西。不过他们的社会处境还是有些相似之处的。马克思是两代犹太拉比的直系后裔。他的父亲和狄斯累利的父亲一样，都属于第一代获得解放的犹太人：他们都是温顺的守礼之民，而他们的儿子对此似乎有着强烈的反感，尽管他们对父亲即使没有深怀敬意，也一向很有感情。马克思已受洗为基督徒，所以他没有受到犹太人在德国无所作为的困扰。然而在他一生的大部分时间里，他都躲不开社会主义和激进派同伙的反犹主义嘲笑——他为此受到过俄国无政府主义者巴枯宁的奚落，他几

[38] 见 Wilfrid Meynell, *The Man Disraeli*（梅内尔：《狄斯累利其人》），London, 1927, p. 220。

乎不可能意识不到蒲鲁东对犹太人的强烈仇恨，或阿诺德·卢格和尤根·杜林的反犹太观点。他猛烈抨击这些人，但是他并不提及自己的犹太人出身。他对此保持缄默。他同犹太人的惟一一次接触，见于他在 1843 年给卢格的信[39]，其中写道："这里（科隆）的犹太人首领刚来看过我，让我在犹太人向议会请愿的事上帮助他们。我会为他们做这件事的，虽然犹太人的信仰令我厌恶。"他解释这样做的理由是，犹太人的请愿难免遭到拒绝，由此引起的不满的加剧，也许会成为对基督教国家的打击。马克思研究者告诉我们，他只有一次提到自己的出身：在 1864 年写给他在荷兰的叔叔利昂·菲利普的一封信里，他很偶然地提到了狄斯累利是个来自"我们共同血统"的人。[40] 仅此而已。他偶尔漫不经心地谈到过耶路撒冷那些贫穷的犹太人的境况，在这个世纪的早些时候，狄斯累利也谈到过他们，说他们已经被基督教传 276 教士以每人二十个皮阿斯特的价格转变了信仰。他向犹太历史学家海因里希·格拉茨题献过一本《资本论》。除此以外，他对犹太人的态度是毫不妥协的敌视。在写于 1844 年的《论犹太人问题》一文中，他说犹太人的世俗道德观就是自私自利，他们的世俗信仰就是讨价还价，他们的世俗上帝就是金钱。犹太人的真正上帝是汇票。"钱就是犹太人的上帝，在它面前不可能有别的神。"[41] 实际上这是在重复《神圣家族》的论点。他针对布鲁诺·鲍威尔反对犹太人的解放进行的批驳不得要领，令人吃惊的倒是他的严厉用语，它类似于后来的许多反犹作品，不管是左派的还是右派的，是德国的、法国的、俄罗斯的还是英国的，是沙文主

---

[39] 1843 年 3 月 13 日的信，见 Karl Marx and Friedrich Engels, *Werke*（马克思恩格斯：《著作集》），East Berlin, 1956— , vol. 27 (1973), p. 418。

[40] 1864 年 11 月 29 日的信，《著作集》，vol. 31 (1975), p. 432。

[41] 《著作集》，vol. 1 (1974), p. 374。

义的、法西斯主义的还是共产主义的；不管是过去的还是我们这个变本加厉的时代的。

在 1845 年的《费尔巴哈提纲》中，马克思谈到了以“肮脏的犹太形式”表现出来的错误的实践观。[42] 他把巴黎交易所称为“进行股票交易的犹太教堂”，并提出第十位缪斯是希伯来人——“股票交易指数缪斯”。他不失时机地强调富尔德家族、罗特希尔德家族和巴黎其他金融家的犹太人出身。1856 年，他在给纽约《论坛报》写的一篇文章中说，“每个暴君背后都有个犹太人，每个教皇背后都有个耶稣会士。”当他议论拉萨尔时（拉萨尔一直没有接受基督徒洗礼，而且也不隐瞒自己的犹太人情怀），他的语气达到了仇恨的顶峰。在写给恩格斯的一封信里，[43] 他把拉萨尔称为“犹太鬼”，并且提出这样的假设，由于犹太人在逃离埃及时造成的种族混杂，黑人的血一定流进入了他 277 的血管。[44]在另一封里，他抱怨拉萨尔那种典型的“犹太人牢骚”。[45] 在提到拉萨尔时，通常是用“伊兹希”或“伊兹希男爵”这种称呼（确实有一个人叫这个名字，他是一位十八世纪的银行家，海涅曾对他大加嘲讽。不过这个名字用在这里却是作为贬低犹太人的一个绰号。在古斯塔夫·弗雷塔格的《借方和贷方》一书中，伊兹希是个骗子、放高利贷者，而且和拉萨尔一样，是个西里西亚的犹太人）。因此至少可以说，马克思—恩格斯学会的

---

[42] 《著作集》, vol. 3 (1969), p. 5。

[43] 1862 年 7 月 30 日。《著作集》, vol. 30 (1974), pp. 257—9。

[44] 同上，p. 259：“他的头形和他的发型都显示出，他是当摩西离开埃及时追随他的那些黑人的后裔（不然的话就是他母亲或祖母和一个黑鬼有染）。这种有着黑人血统的犹太人和德国人的结合，必会生出一个奇怪的杂种。这家伙的纠缠不休也是黑人式的。”

[45] 《著作集》, vol. 30 (1974), p. 164。

一份1943年的出版物断言"马克思以最强烈的语气谴责反犹太主义"是有些牵强的。十分清楚的是，这并不是一个他完全不在乎的问题。他的女婿龙格在1881年为马克思的妻子燕妮·冯·威斯特法伦所写的讣告刊于社会主义杂志《正义》，[46] 其中谈到了由于她的家人反对她嫁给马克思，她进行过艰苦的反抗，并把这归因于种族偏见。这让马克思勃然大怒。他写信给自己的女儿、龙格的妻子说，在威斯特法伦家里不存在这种偏见，并且说如果龙格先生绝不再提他的名字，他将不胜感激。在莱因兰地区的开明贵族中间，没有反犹情绪并非完全不可能。海涅和赫斯的证言却很难让这种说法站住脚。就算威斯特法伦一家完全没有受反犹主义的影响，马克思在面对这种事情时做出的反应也似乎过于强烈了。这显然是个痛苦的敏感领域。似乎很清楚的是，马克思是个有着坚强的意志和行动果断的人，他决定一劳永逸地从自己的心中消除这种怀疑、不安和自我追问的根源，而波尔纳、海涅、拉萨尔等许多人，包括改革派犹太教的创始人和——直到他用犹太复国主义的想法解决了这个问题之前——第一位德国共产主义者摩西·赫斯(他的出身和思想形成与马克思本人相似)，都曾被这件事所烦恼。

马克思轻率地把这个问题一脚踢开，他决定不把它当做一个真正的问题看待。假如他没有真诚地远离犹太教，他无疑会发现更难以做到这一点。但是他也面对年轻的狄斯累利遇到过的困难：他不但想描述社会，他还要改造它。他要留名青史。他是一名战士，他希望摧毁他认为阻碍人类进步的东西。当时的德国，在受到法国的羞辱——不仅有拿破仑的统治，而且在过去二百年里从未间断过——之后，比英国、荷兰、意大利甚至法国

---

[46] *La Justice*, 7 December 1881。

278 有着更强烈的民族主义情绪。在马克思出生之前，极端的德国沙文主义就采取了病态的反犹主义形式。就像德国其他地方一样，它也出现在莱因兰。反犹情绪并不局限于宗教上的不宽容。在阿恩特、雅恩、格雷斯和费希特强有力的宣传下，这种情绪变成了公开的种族主义。拉萨尔曾经说过，如果他不是生为犹太人，他十有八九也会成为一名右翼的民族主义者。实际上，有社会野心、时常表现出让人不堪忍受的卖弄和虚荣的拉萨尔，作为一个德国社会主义的鼓动家和组织者成就非凡，他的特点之一就是他在人格上的这种完全的诚实无欺。这使他能够对德国工279 人发挥一种其他人再也难以产生的道德影响。……

"Juedischer Selbsthass"（"犹太人的自我仇恨"，它同自我批判或现实主义的分析相反）这种说法，恰恰是由一个德国的犹太作家泰奥多尔·莱辛发明的，他把它描述为一种有着海涅的读者所熟知的那些特殊表现的感情。毕竟在德国有一个犹太人的政党[47]，虽然很小，而且今天也被人公正地遗忘了，他们同意希特勒对犹太人性格的评价，声称生为犹太人是他们自己最大的不幸。犹太人自暴自弃的最强烈的表现形式，大概可以在一个受到纳粹青睐的犹太作家那儿找到，他就是一度大名鼎鼎的奥托·威宁格，一个受着犹太人自我仇恨煎熬的人。神经质地歪曲这个问题的表现，在拉特瑙的日记中也有令人痛苦的证据，他赞赏那些最终把他杀害的反犹太民族主义者；在西蒙·维尔那些高尚而痛苦的文章中，以及在一些依然在世的犹太作家——提到他们的名字未免有失厚道——的作品中，都存在着这种病症。这就是马克思长大成人的早期阶段的气氛。不过，同一些与往往会伴随其终身的心病做斗争的人相比，马克思有着更强韧的性

[47] 前引书（见315页注5），p. x。

格。改宗的犹太知识分子，仍然在种族上被其国民视为犹太人，只要民族主义依然是他的一个问题，那么他在政治上就别指望有所做为。必须消灭这个问题。不管是否出于自觉，马克思终其一生都低估了作为一股独立力量的民族主义——这种幻觉使他的门徒在二十世纪对法西斯主义和国家社会主义做出了错误的分析，他们中的许多人为此付出了性命，它也导致了对我们这个时代历史进程的许多错误的诊断和预测。尽管马克思有许多深刻而独到的观点，但是他没有正确说明民族主义的来源和性质，低估了它的作用，正像他低估了作为社会中一个独立因素的宗教的力量一样。这是他的伟大体系中的主要弱点之一。

我们再次看到了为逃避不堪忍受的现实所做的努力。狄斯累利在面对类似的困境时，让自己认同于英国的地主贵族和绅士，他向那些乡绅和大地主施展魔法，直到他们接受了他的变形记。就像他一样，马克思也穿上一件制服，这使他能够摆脱自己 280 原有的紧身衣，加入并改变一场运动和一个政党，它们没有他在其中长大成人的那个社会群体的创伤。简言之，正像全世界都知道的，马克思让自己认同于一股社会力量，没有财产的工人这一伟大的国际主义阶级，他能够以它的名义吼出自己的诅咒，他的著作将武装这个阶级，使它取得必然的胜利，因为在他看来，这种胜利是由他真心相信的东西所承诺的：行动的理性、建立一个和谐、合理的有机社会、结束使人类的言行受到扭曲的自我毁灭的斗争——一句话，它就是无产阶级。马克思对无产阶级中的个人——没有技能的工厂工人、矿工或无土地的劳动者——没有什么亲切感，就像狄斯累利对英国上层阶级的核心人物一样。也就是说，这个群体只是狄斯累利和马克思各自选中的研究对象；它是他们的臣属，是他们放置盟约的柜子；他们使自己成为它的诗人、它的牧师，尽管马克思声称有科学家的身份；然

而他们仍然是处在这个群体之外的观察家、分析家、鼓动家、盟友、赞美者和领袖，但他们不是它的成员，不是它的血亲。

在马克思那儿，无产阶级始终是个抽象的范畴。马克思了解贫困，他知道屈辱的滋味；他准确地把握住了作为一个世界体系的现代工业化的动力，看透了它的伪装和虚饰，在这一点上他前无古人。他用因为义愤和仇恨而犀利无比的眼光，和一定的智力及预见力，看清了他那个时代资本家的思想和活动，不管是在总体上还是具体的事例上，对于充分发达的工业社会，过去还从来没有得出过这样的认识。但是，当他谈论无产阶级时，他所谈论的并不是真实的工人，而是抽象的人类，有时甚至仅仅是281 义愤填膺的他本人。当他否认各阶级之间可以做到休战或妥协时，当他向相互理解的呼吁发出谴责，并预言后来者一定居上，今天趾高气扬当老爷的敌人在革命之日到来时必将被彻底粉碎时，他所说出的似乎是一群贱民数百年来受到的压迫，而不是那个最近崛起的阶级受到的压迫。资产阶级及其代理——政府、法官和警察——是无归宿的世界主义者、革命的犹太知识分子的迫害者，而后者则是受屈辱的人类的复仇者。正是这些观点，赋予了他的话以激情和现实性，也正是由于这个原因，他的话深深打动了那些和他一样的人：一个遍布世界的知识分子群体中的疏离者；资产阶级或贵族的反叛子弟，被他们自己的阶级所支持的制度的不公正、不合理和丑陋现象所激怒的人。马克思过去是向这些人说话，现在仍在向他们说话，他虽然表面上是以工业化国家的工厂里的操作工的名义向全人类发言，但对他们并没有多大直接的作用。马克思的无产阶级，在一定程度上是马克思本人做了特殊说明之后才被构建起来的一个阶级。它在他的学说体系中的作用，类似于它的对立面——《科宁斯贝》、《坦科瑞德》、《康塔利尼·佛拉芒》中的种族精英——在狄斯累利那

儿所起的作用。那是作者的声音,是一群被理想化的人,他让自己认同于这个群体和它的不幸;是使他可以向目标开火的阵地。这个体现着作者观点的阶级,不管谈到过多少它的具体内容,仍然是理想化的。

让我重复一下我的论点。当马克思为无产阶级说话时,尤其是当他断言在无产阶级和资本家之间没有共同语言,所以不可能取得调和,从而改变了社会主义的(和人类的)历史时;当他坚持说没有共同的基础,因此不可能通过诉诸共同的正义原则、共同的理性、共同的幸福愿望——因为这纯属子虚乌有的东西——使人类化敌为友时;同样,当他谴责求助于资产阶级的人性或责任感不过是受害者病态的幻觉时;当他宣布发动根除资本主义的战争,预言无产阶级的胜利是历史本身、是人类理性对人类非理性的必然裁决时——当他说出所有这一切时(他确实是说出这些话的第一人,因为清教徒和雅各宾党人至少从理论 282 上同意劝说和协商的可能性),人们不禁会认为,这些话是出自一个高傲而好战的贱民之口,与其说他是无产阶级的朋友,不如说他是长期受屈辱的种族中的一员。《德意志意识形态》和《共产党宣言》,还有《资本论》中的那些论战篇章,都是这样一个人的著作,他向统治体制挥动着拳头,以古代希伯来先知的方式,代表选民发话,他宣布了资本主义的重负、这种邪恶的制度的厄运,以及那些看不见历史的过程和目标、从而必然自我毁灭和消亡的人将会受到的惩罚。马克思把无产阶级理想化,尽管他本人宣称反对这种虚构。这种做法本身就反映着一种理想化的个人形象,他渴望让自己认同于一个没有经受过他那些特殊伤害的群体。

这里我不想讨论马克思对工业社会和工业文化的分析的正确性。我只想谈谈他这种分析在他本人的人格和困境中的心理

根源。他的形象转换是从一个激进的记者的角色变成了一群同他本人的处境相去甚远的人的组织者和领袖，这至少部分地是因为他需要它，因为他是个局外人，因为在一个对社会和民族身份有强烈意识的社会里，他的资格令人生疑。他改宗基督教给他带来的，就像谢里丹的《少女的监护人》(*The Deunna*)一剧中的路易莎所说的，是“《新约》和《旧约》之间的空白”[48]（狄斯累利也曾把这句妙语用于自己），因此他需要找到一个可靠的立足之地，他可以从这里投出他的长矛，组织他的势力。马克思在其一生确实会见过一些无产阶级的成员，但数量并不很多，而且他从未同他们变得十分亲密。他向他们布道；他告诉他们应当去做什么；他感动过英国的工会领袖；他领导着第一国际，但是他的朋友，那些能和他交谈的人，都是和他本人一样的 déclassés（没有阶级归属的人）：恩格斯、弗莱利格拉特和海涅。尤其是海涅，因为他的祖先、他的社会观和个人观，都与马克思很相似；他们对自己的出身都怀有不堪忍受的烦恼，他们没有像狄斯累利那样，把这种烦恼变成一种夸张的傲慢，而是视为一个令人心烦的事实(其他一些有才华而又极敏感的人也是如此，例如帕斯捷尔纳克的《日瓦戈医生》中的主角，也受到类似的祖先问题的困283 扰)。不相信种族、传统、民族性和宗教的至关重要，更不希望用它们创造一个偶像，是一回事；强烈否认它们的内在重要性，(不顾一切地)把它们贬低成在历史中没有独立作用的上层建筑或副产品——随着经济基础的必然变化，它们会像噩梦和不理性的幻想一样消失，聪明人已经认识到这一点了——则是另一回事。

我并不认为狄斯累利或马克思说过的话全是假话或者暧昧

---

[48] 第1幕第3场。

不清。不错，我确实认为，狄斯累利的社会和历史观中贯穿着一些奇思怪想，它们是反常的，有时是荒谬的、极为反动的和危险的。我也确实认为，马克思过于轻视非经济因素在历史中的作用了。但这并不是本文的要点。我所关心的是一种有关个人的话题而不是普遍话题：这些有着相同的祖先、极聪明、极有想像力、抱负远大又精力充沛的人所处的社会困境以及它给他们造成的影响。即使他们两人说过的话完全正确，我的论点是——我十分谨慎地、以尝试性的态度提出的论点，毕竟我不是心理学家——狄斯累利和马克思两人的幻觉的根源之一——使前者自视为贵族精英的天然领袖，使后者自视为全世界无产阶级的导师和战略家的因素——是他们的人格需要，他们要找到自己的适当位置，要确定个人的身份，要在这个较之过去更持续不断地提出这个问题的世界上，决定他们应当属于人类的哪一部分，属于哪一个民族、政党、阶级。这些人的历史和社会环境已经同原来的体制——曾经熟悉的、被安全地隔离的犹太少数民族——断裂，他们试图在新的、不太安全的土地上找到立足之地。没有抱负、只想得过且过的伊萨克·狄斯累利和海因里希·马克思——他们的儿子强烈地反对这种人生观——就像许多他们之前和后来的人一样，打算平静地接受同化，对他们自己是谁以及是什么没有过多的焦虑。而他们的儿子，玩世不恭（而且充满激情）的政治浪漫派狄斯累利和同样满怀激情的道德学家和理论家卡尔·马克思，却需要更牢固的碇泊之处，由于他们并非生来就有这种碇泊之处，所以他们只好自己建造。他们这样做的代价是，不那么痛苦的、更普通也更健全的人所看到的大量现实，却被他们视而不见。

人们希望属于某个团体，这是一种基本的需要；他们希望自己的同胞承认他们的地位和权利——这些事实，再加上在十九 284

世纪初犹太人聚居区的子孙不正常的处境，他们面对着一个生疏并且不十分友好的世界，这些因素在很大程度上解释了狄斯累利的反理性主义幻觉和马克思的理性主义理想。他们都是局外人，在社会中没有得到承认的地位。他们都反叛其父亲极力想进入的当时的中产阶级社会；或许主要就是因为这一点他们才进行反叛。他们两人都转而激烈地反对他们所出身的社会阶级。狄斯累利努力维护和促进贵族精英，他把自己的祖先等于这个群体，为它提供了--种道德上可以接受的角色，即反对可怜的、简陋的、软弱的、掠夺成性的资产阶级的斗士，以此对抗穆勒所说的集体中庸(Collective mediocrity)。[49] 马克思更为现实，他把犹太人等同于资产阶级，以受欺辱受压迫者的名义，从下面向他们发起攻击。他们两个人的出身令他们厌恶；他们无法接受这种出身，或是他们的自我，他们原来的面目。狄斯累利为此而烦恼。他牵强附会地把犹太人变得无所不是，在伴随了他一生的幻想中，把他们改造成了一些富裕而古怪的人。马克思实际上从自己自觉的思想中清除了对祖先的全部意识。然而当这种意识冲破封锁时，它采取了一种暴躁的漫画形式，这是强烈压抑下的可怕产物，是现代心理学也许认为很容易解释的现象。

狄斯累利把自己包裹在一件神秘而高贵的斗篷里，和另一些精神高贵的人同步前行，因为一个“伟大”种族的天才而高居于众生之上；马克思则让自己认同于一个理想化了的无产阶级，他们是一个完美的人类社会的继承者，同他本人的出身和他作为资产阶级知识分子的环境相距遥远，是得到净化的力量和忠诚的来源。至少在精神层面上，这两个人的生活都同他们理想化的阶级有很大距离。他们都想支配和领导这个被抽象地理解

[49] J. S. Mill, *On Liberty* (穆勒：《论自由》), London, 1962, p. 195。

的群体，使自己认同于这个群体，但不是它的那些可以在客厅或车间里遇到的真实成员。为这些幻觉披上了合理形式的学说，激发出他们热烈的献身精神、狂热的忠诚意识和宗教崇拜。不管是狄斯累利神秘的保守主义，还是马克思的无阶级社会的幻想，都被他们视为可以检验的假说——它也许有错，可以进行改 285 正和变动，但不易于根据经验做大幅的修正。我希望指出的是，假如这些信条在一定程度上来自他们对其做出反应的心理需要，那么事情也只能如此：它们的作用首先不是描述或分析现实，而是安慰人心、强化决心，是为失败和弱点做出补偿，使这些信条的作者本人产生一种战斗精神。狄斯累利对科学研究的理性方式公开表示厌恶，马克思把科学方法等同于他自己的辩证的目的论，因此对更为客观但在改造社会上作用不大的经验研究的资源嗤之以鼻，在我看来，这些事情有着同样的心理根源。

自我理解是人的最高需求。如果这个观点有任何实际意义的话，那么，这两个刚获得解放的犹太人之子的故事，这两个性格迥异、才智不同但遇到相同困境的人的故事，也许会起到道德教诲的作用，让一些人奋发，让另一些人警醒。 286

威尔第的"素朴"

为W. H. 奥登而作

我的话题是威尔第的"素朴"(naïveté)。我希望这个说法不要引起误会。从任何寻常的意义上说威尔第素朴是荒谬的。不过在我看来,从某种十分特殊的意义上,即从弗里德里希·席勒曾使用过的意义上说,他确实如此。威尔第很喜欢席勒的戏剧作品,它们激励他写出了四部歌剧。但是我打算讨论的并不是这件事——人们经常提起的威尔第和席勒的亲密关系。我的话题涉及到他们之间的另一种关系。

席勒在1795年发表了一篇题为《论素朴的诗和感伤的诗》[1] 的著名文章,区分出两种类型的诗人:一种是在他们自身和他们的环境之间,或在他们自己的内心,意识不到有任何裂痕的人;另一种是意识到这种裂痕的人。对于前一种人,艺术是一种自然的表达形式;他们理解自己直接看到的东西,为了它本身而不是任何外在的目的——不管这目的多么崇高——而去表达它。还是让我引用席勒本人的话吧:

[1] 见 *Schillers Werkes*(《席勒著作集》), ed. Ernst Jenny, vol. 10, Basel, 1946, pp. 208—321。

> 这种诗人出现于世界的少年期：他们庄严而纯洁，就像森林中的贞女狄安娜女神一样。这种诗人在处理自己的素材时采用枯燥而逼真的方式，常让人觉得缺乏感情。对象完全支配着他。他的心灵不像贱金属那样留存于地表，而是像黄金一样必须到深层去探寻。他被自己的作品遮蔽着，正如上帝被自己所创造的世界遮蔽着。他就是他的作品，因为作品就是他本人。[②]

荷马、埃斯库罗斯、莎士比亚，甚至歌德，都属于这种类型的诗人。他们作为诗人没有自我意识。他们不像维吉尔或阿里奥斯托那样，撇开自己的创作对象表达自己的情怀。他们让自己保持平静，他们的目标有限，而且，假如他们有天才的话，他们有能力把自己的观点完全客观化。这就是席勒所说的"素朴的人"。席勒把他们与那些衰亡之后出现的诗人做了对比。让我还是引用他的话吧："当人们登上文化的舞台，被艺术之手所抚摸时，原初的情感上的统一性便消失了。……在早期状态下情与思之间真实的和谐，现在只作为一种理想而存在。它不是作为一个事实存在于人的内心，而是外在于他，是一个有待实现的理想。"[③] 统一性破碎了。诗人竭力要恢复它。他追寻这个已然消失、有人称为自然的和谐世界；他靠自己的想像力来建造它；他的诗就是他为了返回这个世界、返回想像中的童年而做的努力。他负载着自己的断裂感，断裂的一方是已经不再属于他的家园的日常世界，另一方是只在理想和沉思中感受到的失乐园。因此这个理想王国是飘忽不定的；它从本质上说是不可界

287

② 《席勒著作集》，p. 232。

③ 同上，p. 238。

定、不可企及、不能用任何有限的中介手段把握的，不管诗人寻找、塑造和转化素材的能力多么高强。我还是再引用席勒的话吧："视觉艺术在有限中达到自己的目标；想像的艺术……在无限中达到其目标。"[4] 还有："诗人……或者他自己就是自然，或者他追求自然。"[5] 席勒把前者称为 naiv（素朴的人），把后者称为 sentimentalisch（感伤的人）。

对于席勒，就像对于卢梭一样，理念一旦露面，宁静、和谐和快乐就永远消逝了。艺术家意识到了自我，意识到了自己的理想目标，意识到了它们同他自己分裂的本性相距遥远，也就是说，意识到了他的社会与他本人同思与行、情与言的统一整体的疏离。这种"感伤的人"的典型诗风是嘲讽，即否定，即对这样一种现象的抨击，它自称真实的人生，其实是人生的堕落（也就是今天所说的生命的异化），它是造作、丑陋和不自然的；或者说，它是一首挽歌——确证了那个已然死亡的世界，那个无法实现的理想。这种区分完全不同于古典和浪漫（不论它们是指什么）之间的区分，因为它根本不涉及客观规律、普遍标准、固定准则或永恒的理想秩序的有与无。埃斯库罗斯、塞万提斯、莎士比亚、莪相，浪漫主义的英雄们，被古典学派斥为狂放而野蛮的人，都是"素朴的"。古典主义的模范——戏剧、抒情诗、讽刺作品或史诗的作家：欧里庇得斯、维吉尔、贺拉斯、普洛佩提乌斯，文艺复兴时代的新古典主义作家，都是怀旧的、有自我意识的、极为"感伤的"。

素朴的艺术家同自己的缪斯女神喜结良缘。他把原则和常规视为理所当然，自由而和谐地利用它们，他的艺术的效果，用

④ 《席勒著作集》，p. 242。

⑤ 同上，p. 237。

席勒的话说，是"祥和、纯洁和快乐的"。感伤的艺术家与自己的缪斯女神的关系则挫折重重，和她的婚姻颇为不幸。陈规陋习令他厌烦，虽然他可以在幻想中维护它们。他是个追求着安宁和得救的骑士首领，想要治好自己及其社会的内外伤。他得不到安宁。关于他，席勒说：

> 幻觉有力地驱逐了他的观察力，理念赶跑了他的同情心。他闭目塞耳，所以什么事情也搅扰不了他在沉思中的自我陶醉。……他的灵魂不为印象所苦。……用他这种方式，我们从来不会得到对象本身，只能认识到诗人在沉思中的理解力所制造出来的对象；甚至当诗人本人就是这个对象，当他要向我们描述他自己的感情时，我们也不能直接了当地理解他的感情，只能理解他对自己灵魂的反思，他作为他本人的旁观者而思考的那些东西。[6]

因此，感伤的艺术家的效果不是快乐祥和，而是紧张，是和自然或社会的冲突，是难以满足的渴求，是现时代人所共知的神经质；这个时代充满了焦躁的灵魂、牺牲者、幻想、反叛者，还有那些愤怒的、颠覆能力堪称一流的布道者：卢梭、拜伦、叔本华、卡莱尔、陀思妥耶夫斯基、福楼拜、瓦格纳、马克思、尼采，他们提供的不是和平，而是利剑。

席勒的区分就像所有的二分法一样，如果从表面上看，是可以大加发挥的。然而它又是非常独特、非常有启发性的。假如我们问一句，现代是否有席勒意义上的那种素朴的艺术家——同他们的艺术手段和谐相处，保持着普通人和艺术家的统一性，

---

⑥ 《席勒著作集》，pp. 257—8。

安详而稳定，没有自我意识或困惑，又充满了艺术才华，譬如像塞万提斯、巴赫、亨德尔、鲁本斯、海顿，他们的艺术在其对象那儿达到顶点，而不是被用于这个对象之外的某种精神意图——发现某种不可能实现的理想，或是用做与市侩或叛徒开战的武器。我们可以回答说："是的，当然有这样的人：歌德、普希金、狄更斯，有些时候的托尔斯泰（当他忘记了他的信条和他的负罪感时），当然还有罗西尼和威尔第。"在天才的作曲家中，威尔第也许是最后一个完美的、自我实现的创作者，他陶醉于自己的艺术；同它融为一体；力求运用它但不是为任何外在的目的，他是完全被自己的成果所遮蔽的神灵，就像席勒的狄安娜女神一样，对于对他的内心生活感到好奇的任何人，他都严肃而少语，他甚至令人讨厌地完全没有个性，枯燥而客观，和自己的音乐融为一体。一个把一切都融化在自己艺术中的人，和莎士比亚或丁托列托一样没有个性的残留。从席勒的意义上说，他是我们这个时代最后一位伟大的素朴诗人。

289

当然，凡是对威尔第的生平有所了解的人，都知道他的一生同他祖国的命运密不可分：他的名字变成了意大利复兴运动的象征；"Viva Verdi"（威尔第万岁），在意大利是最著名的革命和爱国主义口号。（不仅仅是出于政治或君主制的原因）他赞扬马志尼和加富尔，这两人都是革命的民主派；他也赞扬国王，他在自己歌剧中的人物身上，以这种方式把创立意大利民族国家的不同派别统一在一起。他总是生活在（借用赫尔德的比喻）接近其民族引力中心的地方，他向自己的同胞说话，而且为他们说话，在这方面，甚至同他关系密切的马志尼或加里波第也比不上他。他的信念，不管是偏左还是偏右，总是以民众的感情为转移；对于争取意大利的统一和自由的斗争中的每一次挫折和转机，他都做出发自内心的回应。《纳布科》中的希伯来人，就是受

到束缚的意大利人。《我的思考》是为民族复兴发出的祈祷。《莱尼亚诺之战》的上演，在1849年革命时期的罗马，激起了一幕幕无法形容的群情激昂的场面。《弄臣》的创作灵感与《唐·卡洛斯》、《命运的力量》和《阿伊达》差不多，都是来自对压迫、不平等、狂热和人类堕落的愤恨。威尔第为马志尼所写的赞美诗，不过是一场伟大战役中的一段插曲。在半个世纪里，他是意大利民族感情中最丰富、最普遍的因素的鲜活象征。

确实如此。然而这并不是威尔第艺术的核心。深入理解他的音乐，并不要求我们知道所有这一切。当然，有关一位天才的行为和感情的所有知识，都是令人感兴趣的，然而它们并不总是至关重要的。不过对于"感伤的"大师，这种知识就至关重要：对于贝多芬对专制制度有何感受一无所知的人，不可能完全理解《英雄交响曲》或第一部伟大的政治歌剧《费德里奥》；对俄国的相关社会运动一无所知的人，也不可能理解穆索尔斯基的歌剧《鲍里斯·戈东诺夫》或《霍万希那》的意义。舒曼的美学观点，瓦格纳的神话学，对柏辽兹有支配作用的浪漫主义学说，都是理解他们的杰作不可缺少的。但是，理解莎士比亚的历史剧，不一定 290 非得了解他的政治观点，这种知识或许有益，但并非必不可少。威尔第的情况也是如此。任何有天生的人类情感——热爱家乡、对不人道社会中人对人的凌辱充满厌恶——的人，都能理解《弄臣》；能够体验到英雄被小人所毁的感情，也就足以理解《奥赛罗》。对人类基本情感的了解，实际上是理解威尔第的作品所需要的惟一超音乐的手段，不管是他的早期作品还是晚期作品、重要作品还是次要作品，不管是《吹号》还是《茶花女》；《阿提拉》或《路易莎·米勒》或《命运的力量》或《阿伊达》，都是一样；《海盗》、《埃尔纳尼》也和《游吟诗人》、《安魂曲》、《奥赛罗》甚至《法斯塔夫》也差不多。《法斯塔夫》在音乐和艺术上绝对别具一格。

但是公正地理解它的必要条件，并不包括有关作曲家的个人观点或态度，或有关他的生活及其社会历史环境的知识。就他的情况而言，就像巴赫、莫扎特或罗西尼，莎士比亚、歌德或狄更斯的情况一样，这种知识没有必要。从《奥伯托》、《波尼法齐奥公爵》到《四首圣乐》，威尔第作品的性格，用席勒的专门术语说，完全是素朴的：它们来自对对象的直接观察。不存在超越、达到无限且无法企及的天国并在其中进入忘我境界的努力，不存在外在的目的，不存在把对立的世界——音乐和文学、个人和公众、具体的现实和超验的神话——融为一体的徒劳努力。威尔第从来不想以神秘的手段，以有关地狱或天国的幻觉作为逃避、复仇或得救的手段，去弥合分歧、弥补人类的不完美、治疗自己的伤痛或克服其社会的内在裂痕，克服它同一种共同的文化或古老信仰的疏离。《法斯塔夫》就像《一日王》或他的《弦乐四重奏》一样，都是如此。巴特勒大主教说，欲望是在其对象身上达到顶点的。威尔第就属于这个传统，代表着它最精美的奇葩。威尔第的艺术，就像巴赫的艺术一样，是客观的和直接的，同支配艺术的常规和谐一致。它是从没有破碎的内在统一性中、从属于它自身的时代、社会和风尚的感受中喷涌出来的，它防止了 nostalgie de l'infini(无尽的怀旧病)和艺术是一剂药方的观点，后者只存在于席勒所说的那些"感伤的人"心中。从这种意义上说，维吉尔、普洛佩提乌斯和贺拉斯都是 sentimentalisch：既是"感伤的人"，又是古典主义的楷模；而被浪漫派理想化的《尼伯龙人之歌》或《堂吉诃德》，则是素朴的。

在一个向感伤者屈服的时代，威尔第是西方音乐中最后一位伟大的素朴大师。他几乎始终没有受到这个时代的影响。他也许对瓦格纳、李斯特或梅耶尔比尔产生过兴趣，甚至受到他们的影响。但是这种影响仅限于方法和技巧的创新。他们的世界

291

和他们的信条与他始终格格不入。在他之后，这种素朴，至少就西方而言，就只能在边缘地带，在中心运动之外找到了——在斯拉夫国家、西班牙，大概还有挪威的作曲家中间，这些地方的社会状态类似于早先的欧洲。

当然，威尔第并非没有一种意识形态。不过它是在范围广大的历史中人类广泛持有的一种意识形态：它其实就是"人道主义"一词的核心意义所指的那种意识形态。阿尔贝托·莫拉维亚把它追溯到他的农民身世和教育，它压倒了当时的资产阶级社会。农民是个古老而普遍存在的社会阶层，假如这种因素在威尔第身上发挥着作用，那么它同卢梭和席勒所说的与自然的相对没有受到腐蚀的关系，也并非没有联系。

对威尔第的抨击尽人皆知。它们来自许多角落。在英格兰，乔利先生说他的音乐太吵，也就是说，和罗西尼或博耶尔迪厄等人相比，太庸俗。回到罗西尼或贝利尼的愿望并不限于北方的保守派——它也来自意大利人，至少应当指出，它就来自罗西尼本人。当然了，主要的嘲笑是来自新音乐的倡导者：瓦格纳派和李斯特派，所有那些最具自我意识的、超音乐的和"感伤的"人，来自音乐代表着灵魂在天国复活这种信仰。后来指责瓦格纳是个冒牌先知的博伊托，当时就深陷在这种信仰之中。他对威尔第的严厉抨击家喻户晓，所以也就不必再提了。

这没有什么好奇怪的。威尔第是新美学信念的最大和最有势力的障碍：把弹药浪费在帕西尼、墨尔卡丹或梅耶尔比尔、奥柏或阿累维身上是不值得的，当时的统帅是威尔第：他是罪魁祸首，是强大而天才的传统主义者。东方发出的攻击甚至更猛烈：斯拉夫世界伟大的新民族乐派，尤其是俄国人。巴拉基列夫、鲍罗廷、穆索尔斯基和斯塔索夫，都厌恶威尔第：不是因为他偶然表现出的陈腐和庸俗——不是因为这个或那个细节，而是因为

他的力量所依靠的那些品质，因为他接受、认同于可憎的“程式”(formula)——歌剧的常规。受民粹主义理想鼓舞的俄国人，不292 为人知的大师达尔哥梅日斯基(他们认为他是第一流的天才)的弟子们，信奉音乐的现实主义，信奉语言、情节、表现、音乐、历史和社会意识有着最密切的相互关系。他们确实发明了用来表达个人和群体“真实的”内心及外在生活中最细微的心理差别的半吟诵的方式。当布索尼声称爱情场景不应出现在舞台上——因为最亲密的事不应出现在大庭广众——时，这位最世故的人不管多么不自觉(告诉他这一点也许会让他大惊失色)，他反映的就是这种文学现实主义。俄国人公开反叛帕伊谢洛、切鲁比尼、罗西尼、多尼采蒂和贝利尼的意大利歌剧。过了那么长时间，这群可怜的歌剧供应商才终于呈现出衰败的迹象。但威尔第却使传统重新焕发活力，再次征服了音乐听众，使其接受那种该死的“程式”，如可以拆解的歌剧“编号”顺序，能够按任何顺序演出的拼凑之作，譬如威尔第曾带着他的歌唱家在欧洲巡演的《安魂曲》。他们否定了所有那些可独立成篇的咏叹调、二重唱、三重唱、四重唱和合唱，那些不可缺少的长倚音和生硬插入的小咏叹调，那些千篇一律、很容易预想的乐队伴奏，以及那些扼杀了对真实经验之生动表现的可怕的老套子。在他们看来，《伊戈尔王子》[7]才是自然发展的和“真实的”，而《唐·卡洛斯》和《茶花女》就像是用些无聊的小玩意儿装点起来的圣诞树。他们也不更喜欢瓦格纳——在他们看来，用博伊托的话说，他是个“传播混乱的喧嚣声的浮夸之辈”。[8] 他们的同事塞洛夫因为赞赏并

---

⑦ 《伊戈尔王子》(*Prince Igor*)为俄国作曲家鲍罗廷的歌剧。——译注

⑧ Arrigo Boito, 'Mendelssohn in Italia'(博伊托:“门德尔松在意大利”), *Tutti gli scritti*, ed. Piero Nardi, Verona, 1942, p. 1256。

模仿这位大师,干脆被轰出了民族乐派的阵营。他们的上帝是李斯特和柏辽兹。而最强大的敌人总是非威尔第莫属,他们看待他,就像早期德国浪漫主义看待十八世纪法国的品味仲裁者一样:空洞、浮华、造作、趾高气扬,毫无新意、毫无价值。李斯特和柏辽兹就是(音乐中的)卢梭——回到自然的色彩和声音中去,回到真实的个人情怀中去,摆脱马里沃、克雷比永、马蒙泰尔,尤其是伏尔泰等标准作家的腐败而商业化的矫揉造作;这是些手舞足蹈的大师,他们在无聊而又无所用心的沙龙的小摆设中间,卖弄着扑粉的假发、押韵的对话和编造的警句。

就一百年前德国人和法国人的情况而言,这就是"感伤的人"对"素朴的人"的攻击:这也许同样是不可避免的,同样是言过其实和刚愎自用的。威尔第走自己的路,他受到了伤害,但他始终心平气和,泰然自若。毫无疑问,他不属于波德莱尔、福楼拜、李斯特、瓦格纳、尼采、陀思妥耶夫斯基和穆索尔斯基的新世界。没有理由认为他明白这一点,或假如他明白的话,他会很在意这件事。他是人道主义在音乐中发出的最后的、没有自我对立的伟大声音。 293

不论他的音乐多么精致,其中自始至终找不到自我意识、神经质和颓废的痕迹。在意大利的音乐中,我们要等到博伊托、普契尼及其追随者到来后,才能看到这些东西。他是用积极、清新和朴素的色调描绘人生的最后一位大师,他要直接表达人类永恒的基本情感:爱与恨、嫉妒和恐惧、义愤和激情;人人都了解的哀伤、暴怒、恶作剧、残忍、讥讽、幻想和信仰。在他之后,这种风格已经难得一见了。自德彪西以降,不论是印象派的还是表现派的,新古典派的还是新浪漫派的,全音阶的或半音阶的,十二音体系的、任意堆砌派的还是具象派的,或是它们的综合,音乐

的纯真已然消逝。[9]

为了摆脱晚期德国浪漫主义的自我膨胀和可怕的臃肿病，出现了形形色色的风格。但是，向巴赫或佩尔戈莱西或杰苏阿尔多或马肖的回归，却是一种寻找解毒药的自觉努力。这当然产生了许多具有原创性和十分迷人的音乐，它们是反伤感的，因此它们本身也是伤感的，因为它们是自我反思的、有自我意识的、受信条影响的音乐，是利用各种理论和宣言——新天主教的（索莱姆）、超现实主义的、社会主义现实主义的（新全音阶）等等——为自己辩护的。从瓦格纳或柏辽兹或德彪西或俄国作曲家那儿，我们可以期待着意识形态宣言、纲领性声明和咒语，但是，如果狄更斯或大仲马签署了一份有关文学作用的宣言，几乎会让我们觉得不可思议，同样，一份出自威尔第之手的有关意大利歌剧的美学和社会意义，或它同 commedia dell'arte（即兴喜剧，譬如在博伊托或布索尼作品中看到的那种）的关系的 profession de foi（信仰宣言），我们也有理由怀疑它是毫无根据的编造。各种宣言是个人或集体的反叛或反动的象征；也就是说，威尔第经常被称为十九世纪最具典型性和代表性的艺术家之一，这从某种意义上说十分正确的。他远离这种通常被视为那个时代中心特征——它的典型的病态——的特有状态，也许正是他作为一名艺术家和作为一个人的个性中最令人着迷的东西。就此而言，他后无来者。至少在音乐中，他是最后一名素朴的天才

294

[9] 从某种意义上说，布鲁克纳可被称为"素朴的人"。不过只能从一般意义上，而不是从席勒的意义上这样说。在席勒赋予这个词的意义上，布鲁克纳的充满幻觉的神秘主义，他把感性和自我超越的企图结合在一起的努力（就像弗兰克和坎特鲁姆更为突出的情况一样），是可以想像的最深刻的感伤的表现。Gesamtkunstwerk（总体艺术创作）这个概念也是如此，它有着把一切因素统一在一起的徒劳渴望。

艺术家。"回归"威尔第的愿望本身,也变成了一种难以治愈的怀旧病,严格地说是一种非威尔第的"感伤",他本人与这种东西完全无缘。

当这场感伤运动处在高潮时,即大约从十九世纪七十年代到二十世纪三十年代,被德国和反德国的(例如法—俄的)音乐公众(及评论家)视为威尔第的通俗和平庸风格的东西,在过去二十多年里却再次出现了,就像这个伟大传统一次最新的直接表达,这是十分自然的。在与如下追求的有意识比较中就可以感受到这一点:追求遥远或异域的东西——倒退的征象,以及从时空上极为广阔的各种传统——中世纪或"理性时代"的音乐,或东欧、亚洲、非洲和太平洋岛国的民间传统的遗产——中找到安适或新生活的欲望。

高贵、简单,具有一定的整体活力和创造与组织的天然力量,威尔第是一个已然消失的世界所发出的声音。今天,不论在最高深的听众还是最普通的听众中,他都享有巨大声誉,这要归因于一个事实:他用最直接的语言,表达了永恒的意识,就像荷马、莎士比亚、易卜生和托尔斯泰曾经做过的一样。这就是席勒所说的素朴。在威尔第之后,音乐中就再也听不到它了。威尔第今天在高雅音乐艺术中享有无可争议的牢固地位,是我们这个时代中健康因素的标志。这种现象的社会学原因,正如威尔第在他那个时代的地位一样,本身就是十分有趣的题目,却是我没有资格谈论的。

295

乔治·索雷尔

索雷尔向来是个很暧昧的人物。对于十九世纪的另一些思想家和预言家，人们可以放心地进行分门别类。穆勒、卡莱尔、孔德、达尔文、陀思妥耶夫斯基、瓦格纳和尼采，甚至马克思，他们的学说、影响和个性，在思想史的博物馆中皆已各就其位，而索雷尔却一直像他生前一样无所归属。左右两派中都有人宣扬他或否定他。他确如他的一小撮弟子所说，是个有着破坏性天才的勇敢的创新者呢？还是像乔治·李希泰姆所言，不过是个浪漫派的记者？或者用G. D. H. 柯尔的话说，是个“为鲜血而呻吟的”[1]悲观主义者？或者同马克思一起（按克罗齐的说法），是社会主义曾拥有过的惟一具有原创性的思想家？或者是个著名的糊涂虫，就像列宁不客气地描述的那样？我不想强求答案。我只想谈谈他的一些主要的观点，以及——用那个被严重滥用的字眼说——它们同我们时代的“相关性”。

---

① G. D. H. Cole, *The Second International* (*A History of Socialist Thought*, vol. 3)[柯尔：《第二国际（社会主义思想史）》], part. 1, London, 1956, p. 387。

一

乔治·索雷尔1847年生于瑟堡。其父是个失败的商人，他的家人不得不过着极为节衣缩食的生活。据他的堂弟、史学家艾伯特·索雷尔说，乔治·索雷尔很早便表现出不凡的数学天才。他于1865年成为巴黎理工学院的学生，五年后作为工程师进入公共工程部(桥梁和道路部)。在随后二十年里，他主管过各种外省城镇的事务。1870年和1871年的灾难期间他在科西嘉。1875年他病倒在里昂的一家旅馆里，由一位名叫玛丽亚·戴维的女仆服侍他。她是个来自萨伏伊的极为虔诚和粗通文字的农民，他同她组成了一个家庭。他在信中把她称为自己的妻子，其 296 实他从未跟她成婚，这很可能是出于对家人愿望的尊重，他们显然对这种不般配的婚姻感到愤怒。两人的关系似乎十分幸福。他教给她知识，也从她身上学习，当1898年她去世时，在他心中留下了一个神圣的形象，在此后的岁月里，他一直珍藏着对她的回忆。

直到四十岁以前，他一直过着法国政府小官员的典型生活，平静、闭塞、藉藉无名。1889年他发表了第一部著作。1892年他四十五岁那年，在获得了“首席工程师”的头衔并被授予荣誉军团骑士勋章时，他突然辞职。从这一刻起他才开始了自己的公共生活。他母亲留给了他一点儿家产，这使他得以迁居巴黎。他住在宁静的市郊塞纳河畔布洛涅，直到三十年后的1922年在那儿去世。1895年他开始给左派报刊写稿子，此后便成了法国最有争议的政治作家之一。

他好像没有固定的立场。批评他的人，经常指责他所追求

的事业飘忽不定：他年轻时是正统派，到1889年时依然是个传统主义者，1894年又成了马克思主义者。1896年他以赞美的语气写过维柯。1898年，在克罗齐和爱德华·伯恩施坦的影响下，他开始批判马克思主义，大约也是在这个时候，他又被亨利·柏格森的言辞深深打动。他在1899年是个德雷福斯派，在随后十年里是革命的工团主义者，到1909年他又变成了德雷福斯派的死敌，并且在此后两三年里，成了编辑《法兰西行动》这份杂志的保皇派分子的盟友和神秘民族主义的支持者。1912年，他以赞赏的口气讨论墨索里尼那种好战的社会主义，1919年对列宁更是赞赏有加，至死都全心全意支持布尔什维克主义，而且在去世前的几年里，他还暗中欣赏着"Duce"〔领袖(墨索里尼)〕。

对于一个政治观点变化如此剧烈、如此不可预测的人，对他的思想能够给予多少信任呢？他并没有声称自己一以贯之。他在1903年给他忠实的笔友、意大利哲学家克罗齐写信说："我每天都根据当时的需要写作。"[2] 索雷尔的著作既无一定之规，也不成体系，别人的体系也打动不了他。他是个咄咄逼人而又热情的善谈者，而且就像不同时代著名的善谈者——狄德罗、柯勒297 律治、赫尔岑和巴枯宁——一样，他的著述都是些应时之作，没有条理，或是一些未完成的断章残篇，充其量是受当前事件的激发写成的尖锐的论战性短文或小册子，并不打算符合某个条理分明的理论体系，而且他也无力做到这一点。然而在他的文章和言论中，却贯穿着一条主线，即使它不是一种学说，也是一种态度，一种立场，它反映着一种独特的性情，一种不变的人生观。他的想法让他的朋友和对手都感到着迷，之所以如此，不仅是因为它们的内在品质和力量，还因为当时只局限在很小的知识分

② 1903年4月28日信，见 *La critica*（《批评》）25（1927），372。

子圈里的东西，如今已经变成了世界范围的。索雷尔生前充其量被视为一个好参与论战的记者，一个笔锋遒劲、偶尔迸发出不凡见识的业余学者。他太任性，太不合常情，很难引起那些严肃而忙碌的人的注意。在这件事上，已经证明了他比他那个时代许多可敬的社会思想家更令人生畏，他对他们中的大多数人或是毫不在意，或是不加掩饰地报以蔑视。

二

凡是关心人类境况的哲学家的思想，说到底取决于他对人是什么以及人能做到什么的认识。要想理解这些思想家，更重要的不是理解他们那些用来维护其观点、驳斥真实或可能的反对意见的最强大论证，而是去把握他们的这一核心观念或意象（它有可能并不明显，却决定着他们的世界观）。支配着索雷尔的是这样一种 idée maîtresse（主导意识）：人是创造者，他只能在创造中，而不是在被动接受或随波逐流中，成就自身。他的心灵不是一个对可以用人类科学加以分析、描述和预测的刺激因素做出反应的机器或器官。对于索雷尔，人首先是一个在其劳动中并通过这种劳动来表现自身的生产者，一个以其活动改变自然物质的创新者，他努力根据内心体验到的、自发产生的形象或模式来塑造这些物质。生产活动本身使这种模式出现，并改变着它——它自由地完成自身，不遵守任何规律，它被理解为一种创造力的自然流露，这种创造力只能用内在感受而不是科学观察或逻辑分析去把握。关于人是什么以及能够是什么的所有其他观点都是荒谬的。历史表明，人本质上不是幸福、和平、知识、权力或可以使其获救的另一种生活的追求者——至少它们不是 298

人的首要目的。他们追求这些，是因为人类自己真实的人性堕落了，是因为教育和环境歪曲了他们的思想或性格，或是把他们变得低能而邪恶。

人在表现最杰出时，即在最符合自己的人性时，首先是通过个人以及他周围的人，在自发的、无拘无束的创造性活动中，在把他的个性加之于不易改变的环境的工作中，追求自我完美。索雷尔引用他的敌人克里孟梭的话："一切活着的东西都在抵抗。"[③] 他就像相信自己一生中的任何事情一样，强烈地相信这个主张。主动行动而不是被行动所左右，做出选择而不是被选择，给我们在自然界和思想界发现的混乱赋予一种规范——这才是艺术和科学的目的，才是人类的本质之所在。对于试图减少他的能力，剥夺他的独立性和他的尊严，挫败他的意志，毁灭使他可以有独特的自我表现的一切，使其变得整齐划一、失去个性、单调乏味并最终消失的每一种力量，他都进行抵抗。人只是在自己的劳动中并通过他的劳动，才能生活得完美，而不是通过屈服于外在的压力而获得消极的享受、和平和安全。

这当然不是什么新观点。这是对尤其同法国文明相一致的理性主义和启蒙运动的伟大反叛的中心思想，它激活了宗教改革后德国更为极端的新教教派，并在十八世纪末采取了这样一种形式：它赞美人类意志的第一性，反对物质力量和冷酷的理性知识。这里不是讨论浪漫主义起源的地方。然而，除非认识到在索雷尔思想中引起冲动的是一种他和一些早期浪漫派作家所共有的热情信念，即追求和平、幸福或利润，汲汲于权力、财富、社会地位或安宁的生活，是对任何人——假如他认真思考一下

---

③ *Réflexions sur la violence*（《对暴力的反思》，以下略为《反思》），Paris，1972，p. 80。

的话——都知道的真正人生目的的可耻背叛,除非认识到这一点,否则就不可能理解索雷尔或他的观点的影响的。这种人生 299 的目的就是:努力创造出与创造者的称号相称的东西;努力成为有价值的人,做有价值的事,并且尊重别人的这种努力。劳动的尊严的观念,同圣保罗的劳动义务观相反的劳动权利的观念,是现代社会主义的核心,它就是从这种浪漫主义思想中产生的,它是德国思想家,尤其是受到最真诚的路德教虔敬派熏陶的赫尔德和费希特,给欧洲人的意识打上的烙印。

索雷尔终其一生,对当时巴黎的资产阶级生活深恶痛绝,虽然他采用的是自己的方式,但其强烈程度绝不亚于福楼拜,他在性情上和后者也有些相同之处。这种态度与冉森教派对享乐主义和物质崇拜的双重罪恶的痛恨有关。在第三共和国时代的早期,法国政治生活中的机会主义和腐败,和 1870 年后的民族羞辱感一起,对于他就像对于许多法国人一样,可能一直是一种挫折体验。但是对于路易-菲利普统治下的那个贪婪的、你争我夺的巴黎,或第二帝国时期那个金钱至上和追求享乐的巴黎,他似乎不可能还有别的感受。十九世纪的资产阶级社会,是一个商业化的、扬扬得意的、无耻放荡的、懦弱而愚蠢的社会,它给人造成的令人窒息的感受,充斥于那个时代的作品之中:蒲鲁东、卡莱尔、易卜生、马克思、波德莱尔和尼采的著作,以及当时几乎全部最著名的俄罗斯文学作品,广泛地反映着这种态度。这是身为作家的索雷尔自始至终所归属的传统。公共生活的腐败,在他看来比古希腊衰败或罗马帝国消亡时的情况还要严重。充满欺诈与伪善的议会民主制,在他看来是对人类尊严令人作呕的冒犯,是对人类正确目标的嘲弄。民主政治就像个巨大的股票交易所,人们在那里毫无廉耻、无所惮惧地买卖着选票。人们被无耻的政客、残忍的银行家和邪恶的商人所欺骗或背叛;avo-

casserie et écrivasserie(讼棍和下流文人)——律师、记者、教授，在一个由可憎的傻瓜和狡猾的无赖、骗子和受骗者组成的世界里，为金钱、名望和权力争得你死我活，而养活他们的则是“受到300 人道主义麻痹的”欧洲“民主泥潭”[④] 里受剥削的工人。

三

西方社会思想的传统，一直靠着两个核心信条来维持。第一个信条教导人们说，人类的苦难、愚蠢和罪恶的终极原因，是无知和精神的惰怠。从柏拉图到孔德的理性主义者一直认为，实在是个单一的、可认知的结构：理解它并解释它，以及理解一个人自身的天性及其在这个结构中的位置——只有这样做，才能够揭示出在特定的条件下什么可以实现，什么不可以实现。人一旦知道了主宰着这些事情的事实和规律，那么要想得到幸福、和谐、聪明或美德，他就只能遵循惟一的道路通向知识向他昭示的目标。做一个理性的人，甚至做一个正常的人，就要追求数量有限的人生自然目标中的一个或若干个。只有对它们一无所知，或是对达到它们的正确手段一无所知，才会导致苦难、罪恶或失败。这种信条的科学或自然主义的版本，激发了启蒙运动以及它在随后两个世纪——直到我们今天——所采取的各种形式。

索雷尔完全拒绝这种观点。他看不出有什么理由相信世界是一个理性的和谐体，或人的真正的完美取决于理解自己的创造者——一个人格化的神，或一个非人格的自然——为他在这

④ 《反思》，p. 101。

个世界上安排的正确位置。在马克思和几乎被人遗忘的意大利思想家维柯——索雷尔是他在十九世纪的少数几个有眼光的读者之一——的影响下，索雷尔相信人所拥有的一切，都应当归功于他的不懈的劳动。自然科学当然是人类努力的成果，然而它并不像十八世纪的实证主义者所声称的那样，是自然的一个摹本或地图。他们，以及他们的现代弟子，在这一点上搞错了。存在着两个自然：人为的自然，即科学中的自然——一个由理想化的物质，如原子、电子、质、能量等等组成的体系——是用观察到的一致性编织出来的虚构，尤其是在离人的日常关切相对遥远的领域，比如天文学的领域，人们人为地采用数学方法，以便能够找出宇宙的某种运行结构，并且预测和控制它的各个部分。建构这种自然所使用的概念和范畴，受着人类的目标的制约：他们从宇宙中抽象出那些让人类感兴趣并具有足以使他们做出概括的规律性的方面。这当然是一项辉煌的成就，然而它是一项创造性的想像力的成就，而不是对实在之结构的准确复制，它不是一张有关实在的地图，更不是它的摹本。在这些公式之外，在用来建构该体系的那些想像出来的物质和数学关系之外，还有一个“本然的”自然（“natural” nature）——真实的东西，它混乱而可怖，混杂着各种不受支配的力量，人必须同它们做斗争，假如他想生存和创造，他至少要部分地服从这些力量；这当然需要他的科学的帮助。但是，前一个自然，即人造自然的属性，是他的理智的建构（它是被创造出来的，而不是被发现的。假设实在是一个和谐的整体，一个合理的结构，它的逻辑必然性就暴露在理性面前），一个奇妙而严整的系统（一个理性的人除非丧失理性，不可能认为或希望它是另一种样子，所以他必须为此而感到幸福和完美）——这一切都是彻头彻尾的谬论。自然不是一架完美的机器，也不是一个有机体，或一个合理的系统；这是一片

301

原始丛林:科学是我们所能得到的一门探索它的最好的艺术。当我们把这种操纵扩大到人类时,我们就是在贬低他们,使他们失去人性,因为人并不是行动的客体,而是行动的主体。如果基督教给过我们什么教诲的话,那就是它使我们认识到,宇宙中惟一有绝对价值的东西就是人的灵魂,它是在行动、想像、创造并抵抗与之作对的非人力量的惟一的东西——除非这些力量受到抵抗,否则,它们必然会奴役我们并最终把我们碾成粉末。这是永远悬在我们头上的威胁。于是人生变成了一场永恒的战斗。

否认这一真理是浅薄的乐观主义,这是浅薄的十八世纪的特点,而索雷尔和卡莱尔一样,毕生对它嗤之以鼻。自然规律并不是描述的文字,他从威廉·詹姆士(大概还有马克思)那儿知道,它们是战略武器。克罗齐告诉他,我们的范畴是行动的范畴,当我们的能动自我的目标改变时它们也改变着我们所说的现实:它们并不像实证主义者所认为的那样,确定了超越时间的真理。"我们视为物质的或基础的东西,或多或少地完全不受我们意志的左右。倒是形式更符合我们的自由。"[5] 与行动无关的、试图超越经验的、教授和知识分子所擅长的各种体系和理302 论,不过是人们为了回避现实的混乱而藏身于其中的抽象观念;科学的(和政治的)乌托邦就是用它们编织出来的;用来吹嘘这些乌托邦的有关我们未来的伪科学预测,不过是现代的占星术。当把这些方案运用于人类时,它们就会造成可怕的灾难。把我们的建构和发明跟永恒的规律或神圣的戒律混为一谈,是人类最致命的骗术之一:这就是法国大革命中发生的事情。把两种自然,即真实的自然和人为的自然混为一谈,实在是太糟糕了。

⑤ 'Osservazioni intorno alla concezione materialista della storia'(克罗齐:"关于历史唯物主义的思考"), in *Saggi di critica del marxismo*, Palermo, 1902, p. 44。

然而大体上说，那些“哲人”甚至不是真正的科学家：他们只是些谈论科学却不加以实践的社会和政治理论家。《百科全书》并没有改进人们真正的知识和技能。有关科学作用的意识形态顺口溜和乐观主义杂文，并不是科学。它们仅仅导致了实证主义和官僚体制，导致了 la petite science（狭义的科学）；当理论被无情地运用于人类事务时，其结果就是可怕的专制主义。索雷尔几乎是在说着威廉·布莱克的语言。“知识之树杀死了生命之树。”罗伯斯庇尔和雅各宾党人是一些想入非非的书呆子，他们试图把人生简化成在他们看来建立于真理基础之上的规则；他们创立的制度毁灭了自发性和创造性，奴役并残害着人的创造意志。

索雷尔认为，人的本质是成为能动的存在，而他受到两种同样致命的危险的威胁：斯库拉和卡律布狄斯。斯库拉喻为倦怠、放松神经和堕落，人们放松了努力，开始寻欢作乐，或是变得清静无为，落入了聪明的操纵者设下的圈套，这些操纵者毁灭了一切荣誉、活力、统一性和独立性，代之以狡猾欺诈的规则，代之以官僚体制僵死的头脑，代之以无耻的操纵者可加以转化而使之对自己有利的各种规律，而且还有一支专家大军在助纣为虐——掌权的欺世盗名者及其走狗，或无所事事的讨好者和媚世的小丑，例如伏尔泰和狄德罗，“堕落的贵族丑角”，[6] 以及热衷于模仿悠闲而喜欢享乐的贵族阶层的资产阶级。卡律布狄斯喻为狂妄理论家的专制主义——“因为其计划突然遭到反抗便会发疯的乐观主义者的血腥狂想”，[7] 他随时打算屠宰现状，在其尸骨之上创造未来的幸福。这些供人选择的方案，就是不幸的十八世纪的标志。

---

⑥ *Les Illusions du progrès*（《进步的幻象》），5th ed.，Paris，1947，p. 133。

⑦ 《反思》，p. 14。

怎样才能使人们摆脱这种困境的羁绊？只能依靠道德的力303 量：依靠新人的出现，完美塑造出来的人，他们没有被恐惧和贪婪所迷惑，他们的想像力和感情没有被教条主义者所桎梏，或是被知识分子所腐蚀。索雷尔的观点类似于年轻时的托尔斯泰和尼采的观点——人生的完整性的观点，例如荷马时代的希腊人的人生，他们尚未被文明的怀疑主义和批判的追问所腐蚀。创造真正的人类纽带的，不是理性培养起来的共同持有的观念和成规，而是共同的生活和共同的努力。一切合作团体的真正基础是家庭、部族和城邦，其中的合作是本能的和自发的，并不依靠规则或契约或人为的安排。建立在某种人为的协议上、为了利润或功利的目的而组成的团体，如资本主义制度中的各种政治和经济机构所明确表现的那样，由于造成一种竞争的机会主义精神，从而扼杀共同的人性意识，毁灭了人类的尊严。雅典创造了不朽的杰作，直到苏格拉底的到来，他编造各种学说，通过传播怀疑和根除从人类最深刻最有生命力的本能中产生的牢固的价值，在瓦解联系密切、一度是英雄主义的共同体上发挥了极坏的作用。

索雷尔便是以这种方式开始写作的，他那时还是佩皮尼昂的一个市政工程师。他的朋友丹尼尔·阿累维向我们保证说，他那时没有读过一行尼采，他是后来才喜欢上他的。但是他们对苏格拉底的谴责却是一致的：尼采和索雷尔都站在指控他的人一边：正是苏格拉底，还有他的弟子柏拉图和那些大学问家们，是他们播下了毁灭人生的种子，引导人们去赞美抽象的东西、经院哲学，赞美沉思的或批判的哲学家和各种乌托邦方案，结果导致了希腊活力和希腊天才的衰竭。

能否扭转这一堕落的过程？到什么地方寻求拯救？有一种古老的信条，人们传统上就是靠它来寻找安全：神学。有人认

为,假如历史缺少某种终极目的——假如它仅仅是一系列偶然的事情,或是互不相关的各种插曲的混合物,历史便无意义。这被认为是不可想像的;理性拒绝仅仅把"粗糙的"事实加以排列的观念;必定存在着以达到某种目标或模式为鹄的的进步或发展过程;精神需要得到某种这样的保证:尽管存在着所有那些偶然的事变和衰败,故事总会有个幸福的结尾;或者是"天命"以其不可思议的方式把我们引向它,或者是把历史理解成某种伟大的宇宙精神的自我实现,所有的人,他们的所有制度,甚至整个自然,都是这种精神的不断变化和进步着的展现。或者,也许是人类的理性本身,它不可能也不愿意永远遭受挫折,迟早会克服不管是外在的还是发生于它自身的一切障碍,建立一个世界,在这个世界里,作为理性生物的人能够实现他们自觉或不自觉追求的一切。这种希伯来信仰和亚里士多德形而上学的混合物,以形而上学的、神秘主义的或世俗的形式,支配着过去三百年的观念,使许多有可能陷入绝望的人产生了信心。 304

这些寄托着人们的希望的关键性的精神传统——通过知识获得拯救的希腊信念,犹太—基督教关于历史就是神正论的信仰——被索雷尔一概否定。他毕生相信两种绝对性:科学的绝对性和道德的绝对性。科学虽是一件人工制品,或者恰恰因为它是一件人工制品,它使我们能够进行分类、预测和控制某些事件。科学在提出自己的问题时采用的各种概念和范畴,随着文化的变迁而变化,答案的客观性和可靠性却不会发生这种变化。然而它是一件武器,不是一种本体论,不是对实在的分析。伟大的科学机器不能为形而上学或道德问题提供答案:把人生的关键问题简化成手段问题,即技术问题,是没有理解它们的性质。认为技术进步与文化进步相一致,甚至是后者的保证,这是患上了道德盲目症。索雷尔写了一系列文章,以证明普遍的人类进

步这种想法的荒谬性,它产生于把技术和人生混为一谈,或产生于十七世纪晚期的文人首先提出的他们必然优于古人的荒唐主张。至于神学或形而上学的人类可以达到尽善尽美的信念,只是捞取救命稻草的病态表现,是弱者的避难所。

科学和历史都不会提供安慰人心的手段:杜尔哥和孔多塞以及他们的十九世纪的门徒,是可怜的、受骗的乐观主义者,他们相信历史站在我们这一边;它会站在我们这一边的,但这需要我们把它创造成这样,需要我们对压迫者和剥削者、毁灭人生的单调的平均主义者,对主子和奴隶,打一场漂亮仗,需要捍卫崇高和英雄主义,反对民主派和寡头派、书呆子和市侩。

对于个人或社会的健康是什么,他们的疾病是什么,索雷尔没有任何怀疑。荷马时代的希腊人生活在价值的照耀之下,没

305 有这些价值,一个社会不可能具有创造力或伟大的意识。他们赞美勇气、力量、正义、忠诚、牺牲,尤其是斗争本身;对于他们,自由不是理想,而是现实:是对成功的努力的感受。后来(这种观点很可能来自维柯)出现了怀疑主义、诡辩、轻松的生活、民主主义、个人主义和堕落。希腊社会解体了,被征服了。罗马也一度是英雄主义的,但它向法制和生活的官僚化做出让步;晚期的罗马帝国是令人窒息的铁笼。

早期的教会曾高举人的旗帜。早期的基督教徒相信什么并不重要,重要的是信仰的强度,它不允许具有腐蚀性的理智渗入其中。尤其重要的是,它拒绝妥协。早期的基督教徒本可以通过与罗马官僚妥协而使自己免受惩罚。但是他们选择了信仰、忠诚和牺牲。索雷尔一再说,让步最终总是导致自我毁灭。惟一的希望就在于不停地反抗那些削弱人们本能地感到为自己生存所不可缺少的因素的力量。当教会获得了胜利,开始同世界和平相处时,它也受到这个世界的传染,因此也堕落了:野蛮人

皈依了基督教,然而他皈依的是一个世俗的基督教,所以他们也衰落了。

英雄时代的殉道者的基督教,是一场反抗堕落国家的保卫战,但它本身内在地有着一种社会的破坏力。基督教徒(斯多噶派也是如此)并不是生产者:《福音书》不同于《旧约》或希腊文学,是讲给穷人和隐士听的。一个对富人冷漠,满足于每日面包的社会,不会给热情而富有创造力的生活留出空间。基督教,就像所有意识形态一样,就像它的世俗模仿者——后来的空想社会主义——一样,"切断了社会生活和灵魂的联系,在所到之处播下了清静无为、绝望和死亡的种子"[⑧]。给予凯撒的太少了,给予教会的太多了——它是个消费者组织,而不是(索雷尔所说的)生产者组织。索雷尔希望回到艰苦的约旦河农民的牢固价值或古希腊的城邦中去,在那儿,仅仅是对它们发出疑问,就被视为颠覆行为。他既不关心幸福,也不关心得救:他只关心人生本身的质量,关心人们常说的美德〔它非常类似于文艺复兴时期的 virtù(美德)〕。就像冉森派教徒一样,就像康德和浪漫主义者一样,他看重动机和个性,而不是结果和成功。

僧侣手中积累起的公共财富,对西罗马教会的衰败和灭亡 306 起到了作用。然而衰败之后总会出现复兴的希望:维柯不是说过 ricorso(循环)吗?——当一次历史循环在道德衰弱和堕落中结束时,新一轮循环,一个野蛮、有血气、简朴、虔诚而又强大的周期,就会使故事重新开始。索雷尔怀着尼采式的热情讲述这些事。果断地向衰败发起道德反抗的每一事例都令他着迷,所以受迫害的教会和抗争的教会的故事也令他着迷。他对教会的

---

⑧ *La Ruine du monde antique*(《古代世界的灭亡》), 3rd ed., Paris, 1933, p. 44。

胜利不感兴趣，在对反抗和复兴运动的研究中，他提出了各种理论（在受到柏格森的影响后，更是有增无减）——社会神话理论、永恒的阶级战争理论、暴力理论、总罢工理论——并且成了这些理论最著名的拥护者。

甚至在堕落到最黑暗的时刻，社会机体也形成了抵御疾病的抗体——不做任何让步、坚持不懈拯救人类尊严的人。忘我的僧侣阶层、圣徒和殉道者，他们保护着人类不被晚期罗马社会彻底毒害。今天，是什么样的人体现着这些品质，具备文艺复兴时期伟大的 condottieri（雇佣兵队长）和艺术家的美德？那些美国的商人，那些勇于创业、充满创造力的产业巨子，也许具备这类品质，他们要用自己的意志压倒自然和别人。但是他们也受到资本主义普遍腐败的玷污，他们就是其中的领袖。在索雷尔看来，真正的这种团体只有一个：在劳动中得到拯救的人——工人，我们这个时代惟一真正具有创造力的阶级。无产阶级，在道德上没有受到资产阶级生活的玷污，在索雷尔看来是英雄主义的，他们具备天然的正义感和人道主义，有着充沛的道德意识，知识分子的诡辩和决疑法对他们不起作用。

在上个世纪最后的岁月里，在德雷福斯事件形成左派统一战线期间，索雷尔也许受德国人伯恩施坦的改良派社会主义的影响，支持一种工人阶级政党的想法。然而他很快又接受了工团主义记者拉加戴尔的立场，他的大量文章出现在其杂志《社会主义运动》（*Le Mouvement socialiste*）上。他认为，使人们真正团结在一起的并不是各种意见，因为信念只是一种肤浅的东西，是由玩弄辞藻和观念的意识形态宣传家散布的。只有真正的纽307 带，只有家庭——道德生活之不变的单位，就像蒲鲁东和勒普拉认为的那样——和共同事业中的殉道精神，尤其是共同的劳动、共同的创造，能够真正使人们团结一致，反抗非生物的自然（它

为工人提供原料)和他们的主子(他们要剥夺其辛勤劳动的成果)造成的压力。工人不是一个为了追求权力或物质产品而结合在一起的政党。他们是一种社会形态,是一个阶级。正是天才的马克思发现了阶级的真正本质,他从它们同社会生产过程的关系这个角度来定义各个阶级的本质,改变并推动着这个过程的,则是资本家和无产阶级之间的冲突。索雷尔从未放弃过他对马克思的信念,不过他是有选择地运用马克思的学说。

索雷尔从马克思那儿得出了他的人是能动的存在、是为劳动和创造而生的认识(并通过他本人对维柯的解释而得到强化)。由此又得出了人对自己的工具享有权利,因为它们是他的本性之扩展的认识。我们今天的劳动工具是机器。他相信,机械化是一种甚至比语言还要有效的社会粘合剂。所有的创造物,本质上都具有艺术性,工厂应当变成现代生产者的社会诗篇的载体。人类的历史不止是一个与人无关的技术进步的故事。各种发明、发现、技术和生产过程,包含着各种人类的精神尤其是意志的活动。人的价值,他们的实践,他们的劳动,是一个整体。索雷尔追随着维柯,坚信我们不仅是事件的承受者或旁观者,而且是参与者和组织者。马克思对索雷尔虽有感召力,但在索雷尔看来,他有时过于决定论了,特别是在他那些更为实证主义的解释者中间——恩格斯、考茨基、普列汉诺夫,他们和资产阶级经济学家和社会学家一样,都是喜欢 la petite science(狭义的科学)的人。社会和经济规律并不是一根链条,不是一个严格的框架,而是可能的行动的指针,是通过行动并在行动中产生和发展的。未来是开放的。索雷尔拒绝这种决定论的阶段划分,拒绝"具有走向必然结果的铁的必然性的趋势",《资本论》中就充满了这种论调。马克思主义"是一种对强大的民族有益的人生学

说；它把意识形态贬低为只有工具的作用”[9]。索雷尔对历史的看法和黑格尔一样，它是一部由人来充当作者和演员的戏剧；它首先是生命的力量和衰败的力量之间的斗争，是能动性和被动性、动力和懦弱与投降之间的斗争。

索雷尔认为，马克思最深刻而独到的见解，是他的阶级斗争是一切社会变革之根源的观点。创造永远是一场斗争：古希腊的文明，在索雷尔看来，是以它那些在大理石上进行创作的雕塑家为象征——反抗石头，这种反抗本身就是创造过程的本质。在现代工厂里，斗争不仅存在于人——工人——和提供原料的自然之间，而且存在于工人和雇主之间，后者通过剥削别人的劳动力榨取剩余价值。在这场斗争中，人就像钢铁一样得到了锻炼。他们的勇气，他们的自尊，他们的相互团结都在增长。他们也培养出了正义感，因为按照蒲鲁东（索雷尔受益于他，更甚于受益于马克思）的观点，正义来自义愤感，而这种义愤又是因为对别人受到的羞辱而产生的。侮辱别人，也是对所有人的侮辱——他们的人性就是我们的人性；对人的尊严的践踏，是践踏者本人、受害者和第三者都能感觉到的；他们内心共同感受到的抗议，就是对正义和不正义的意识。正是这一点，使一些社会主义者在德雷福斯案件中和自由派的资产阶级团结起来驳斥军队和教会的诡辩，把索雷尔和夏尔·贝玑联系在一起，而后者绝对不是个马克思主义者，而是愿意同任何不愿看到法国为此蒙羞的人合作。他在 1899 年谈到亲德的工人站在饶勒斯一边，为“真理、正义和道德”[10]进军时表现出的“可敬的热情”，不久后他

308

⑨ 《古代世界的灭亡》，p. 44。

⑩ ‘L'Éthique du socialisme’（“社会主义的伦理”），*Revue de métaphysique et de morale* 7 (1899)。

又猛烈抨击饶勒斯缺少这些品质。

正义对索雷尔来说是个绝对的价值，它不随历史而变化。他这种认识可能和康德或蒲鲁东的情况一样，其根源是一种严肃的教育。索雷尔害怕感伤的博爱主义；他认为，当人们对人类的罪行不再感到害怕时，这将意味着他们的正义感的丧失。更能说明博爱主义民主的，是野蛮的惩罚，而不是漠不关心或给予宽恕的感情倾向。他对自己在当时的法国公共生活中看到的正义感——对他来说，这是一种对绝对道德标准的直觉——的淡漠所表现出的义愤，促使他从一种极端疗法转向另一种极端疗法，使他否定他怀疑对愚蠢和邪恶的事物表现出妥协倾向的任何事情。在索雷尔看来，缺少绝对道德价值的意识，认为道德意志在人类生活中不起决定性作用，是马克思的一个最严重的弱 309 点：他太历史主义、太决定论、太相对主义了。索雷尔的不妥协的唯意志论，是他的整个世界观的核心；马克思过于重视经济学，缺少足够的伦理学信念。

今天，道德价值的承载者是无产阶级。只有工人真正尊重劳动、家庭、牺牲精神和爱。他们是质朴的、高贵的和诚实的。对于他，就像对于法国工团主义的真正奠基人费尔南德·佩罗蒂埃一样，他们是蒙受神恩的人。他们对于索雷尔的意义，就像农民对于赫尔岑、“人民”对于赫尔德和民粹主义者、“民族”对于巴雷斯的意义一样。正是这种他和某种类型的保守派共同持有的传统主义，以及他与简朴而虔诚的玛丽亚·戴维的家庭生活的性质，加强了他这种意识：工人的道德尊严，同那些在民主中获胜的圆滑的聪明人的性格和价值观之间隔着一道鸿沟。在蒲普东、贝玑、佩罗蒂埃身上，以及在为了正义和独立不惜任何代价的另一些战士的身上，他发现了或认为自己发现了这种不寻常的真诚。他在保皇派文学家，在极端民族主义者，在所有对共和

国趋炎附势的支持者及其煽动家的反抗行动中，寻找着这种真诚。因此他对戴鲁莱德的民粹派民族主义缺少同情，就像他对整个布朗热阵线的态度一样；他也许会赞成“火十字架运动”(Croix de Feu)，但他绝不会赞成布热德主义。

索雷尔同马克思的关系更难以说清：阶级和阶级斗争是社会变革的中心因素；普遍而永恒的观念只是暂时的阶级利益的遮羞布；人是一种自我改造的、创造性的、发明工具的生物；无产阶级——生产者——是人类最高价值的承载者；他从来没有放弃这些思想。然而他否定把价值和事实混为一谈的整个黑格尔—马克思主义目的论。索雷尔坚信绝对道德价值：黑格尔—马克思主义传统的历史决定论，对他来说是绝对不可接受的，他更不能接受基本的道德或政治原则的问题可以由社会科学家、心理学家、社会学家和人类学家加以解决的观点；或者基于模仿自然科学方法的技术能够解释清楚所有的历史和艺术、所有的宗教和道德都见证了其永恒与力量的观念或价值；或者是能够用机械的或生物学的理论来解释人类的行为的观点，就像信奉“狭义科学”的实证主义者所相信的那样。

310 索雷尔认为，不管是道德价值还是美学价值，虽然它们的形式和具体应用方式可以有异，但它们是独立于事件的进程的。因此他认为，对艺术作品的社会学分析，不论是出自狄德罗还是马克思主义批评家，都证明了他们严重缺乏美学意识，他们看不到创造性行为的神秘性，看不到艺术在人类生活中发挥的作用。不过，他在揭露敌人的动机时，却没有表现出一贯性。他很乐于采用由这样一些人提供的心理学和社会学分析工具，他们通过“揭示”伪装成不变规律或同利益无关的理想和利益，探索真正的行为根源。所以他完全接受马克思主义的观点：经济规律不是自然规律，而是按照某个阶级的利益自觉或不自觉地建立起

来的人类制度。像资产阶级经济学家那样把它们视为客观必然性,等于是把它们固定化,这是受到阶级操纵的一种幻觉,他们为了对自己有利,才把它们说成是永恒不变的。但是他又借助于非马克思主义的、唯意志论的推断,认为自由选择的努力和斗争能够改变许多事情;他同一些正统派结为同伙,坚信在生产力同制度和观念的上层建筑之间,存在着严格的和可预测的因果关系。但道德的绝对性是不可触动的:它们并不随着生产力或生产关系的改变而改变。

对索雷尔来说,历史的潮流要比马克思所设想的更为狂野不羁:社会是一个创造物,是一件艺术品,而不仅仅是(国家大概是)经济力量的产物。他认为马克思的经济决定论言过其实;为了对抗唯心主义或自由主义—个人主义的历史学说,这样做也许是必要的(就像恩格斯承认的那样)。但是他认为,这些理论最终有可能导致未来的社会制度可以预见的信念。这是危险的和有欺骗性的乌托邦主义。这种幻想可以激发工人,但也能够武装专制主义。就算工人战胜了资产阶级,除非他们被教育成有创造力的人,否则,仍有可能从其阶级内部产生出具有压迫性的教条主义的知识分子精英。他谴责马克思过于依赖黑格尔那个无所不包的概念:世界精神,虽然他相信马克思知道科学(尤其是经济科学)并不是一座可以碾碎你所遇到的任何问题并提供解决方案的"磨坊"。[11]一切取决于应用方式。马克思本人不 311 是说过"凡是给未来拟定纲领的人都是反动派"[12]吗?据索雷尔

[11] 《反思》, p. 173。

[12] 《反思》, p. 168。据布伦塔诺教授说,马克思的这封信是1869年写给其英国友人比斯利教授的,但它从来没有被人发现。信中的语调也不太像是马克思的,虽然据称伯恩施坦说它是马克思的语气。见 *Mouvement socialiste*(《社会主义运动》), 1 September 1899, p. 270。

说,马克思也不相信工人阶级的政党;因为政党一旦执政,很可能会变成专制的,也不愿自动下台,不管它的宣言说过些什么。索雷尔告诉我们,马克思终究只相信阶级的真实性。

这是一个被严重索雷尔化了的马克思:索雷尔否定了马克思思想中被他视为政治观点的一切——马克思的工人政党的概念,他的革命组织的理论和实践手段,他的决定论,尤其是他的无产阶级专政的信条,索雷尔认为这是镇压性的雅各宾主义中的最恶劣因素的邪恶再生。甚至无政府主义者所说的作为真正的人类历史之起点的无阶级社会,索雷尔也完全不放在眼里:这显然是个过于概念化的、意识形态的建构。他宣布,"社会主义不是一种教义,不是一个宗派,不是一种政治体系;它是指把自己组织起来进行自我教育、建立起新制度的工人阶级的解放"[13]。对他来说,无产阶级是个受到他们所从事的劳动的性质的训练和鼓舞的生产者团体。这一点决定了他们是一个阶级而不是一个政党。无产阶级不仅仅是心怀不满的群众;无产阶级革命也不仅仅是穷人对富人的反抗,不是意大利社会中的popolo minuto(小人物)在一个自封的总司令的组织和领导下的反叛,即巴贝夫或布朗基所倡导的那种起义,因为无论何时何地都会发生这种事情。我们今天的真正的社会革命,必须是一个英雄主义的生产者和创造者阶级对剥削者及其走狗和寄生者的反叛,这种事情不可能发生,除非——这是马克思关键性的发现——社会达到了技术发展的某个阶段,真正有创造性的阶级培养出了自身的道德人格。(对生产者——无产阶级——的文化之内在价值和革命品格的强调,使葛兰西站在索雷尔一边反

⑬ 'La Crise du socialisme'("社会主义的危机"), *Revue politique et parlementaire* 18 (1898), 612。

驳他的诋毁者。)索雷尔似乎没有设想过这样一个机械化的社会,它足以产生把管理者和工人都笼罩于其中的技术官僚体制, 312 它的社会动力被工业体制的绝对规模所要求的组织所窒息。据丹尼尔·阿累维说,处在世纪之交的法国,尤其是巴黎及其周边地区,同英国或德国相比工业化程度相对不高。索雷尔更接近一个蒲鲁东的世界,而不是通用汽车或帝国化学公司的世界。

只有冲突能够使人净化和坚强起来。它创造牢固的团结和休戚与共;不管什么社会形态的人都可以加入的政党,则是不稳定的结构,易于变成机会主义者的结合和联盟。这就是民主的罪恶。它不仅是受到马克思主义者谴责的欺骗工具,而且纯粹是受资本家控制的运动;但是民主的理想——民族统一、调解分歧、社会和谐、献身共同的幸福、卢梭的高于派别之争的公意,所有这一切都破坏着惟一能够使人得到充分发展的条件,即斗争和社会冲突。最致命的民主制度就是议会,因为它依靠妥协、让步和调解;即使我们忘记了工团主义者谈到过那些诡计、闪烁其辞和虚伪,政治联合也意味着英雄主义的彻底死亡,当然也是道德本身的死亡。不论议会成员过去多么好战,他在各种委员会、议会投票厅和内阁中,难免会同阶级敌人和平地进行联络甚至合作。索雷尔认为,工人阶级的代表很容易变成出色的资产阶级。丑陋的事例就摆在我们眼前——米勒兰、布里安、维维亚尼和轻松赢得民心的颇有蛊惑力的煽动家让·饶勒斯。索雷尔对这些人一度寄予厚望,但是他失望了。他们和另一些人一样,统统变成了肮脏的蚯蚓、诡辩家、盗贼和阴谋家。

索雷尔甚至走得更远。在什么东西都有的地方,在软弱得失去了抵抗力的地方,不可能有创造的活力。除非敌人——不是寄生的知识分子和理论家,而是资本主义势力的领袖——本身也精力充沛,像男子汉一样发起反击,否则,工人便找不到与

自己的钢铁意志相匹配的敌人，他们自身便也会堕落。只有反抗强大而朝气蓬勃的对手，才能真正培养出英雄主义品质。因此索雷尔希望资产阶级也能够培养出更强健的体魄。没有哪个严肃的马克思主义者会接受这种观点，甚至温和的改良派，甚至像伯恩施坦这类否定马克思主义的历史剧、用和索雷尔一样的语言宣布"目标不算什么，运动就是一切"[14]的人，也不会接受这种观点。索雷尔把自己的视线从工人阶级最后胜利的结果上移开，他只关心事物的兴衰、创造性的社会和阶级以及衰败的社会和阶级。社会生活中不可能存在完美，不可能有最后的胜利。只有在艺术，在这种纯粹的创造性活动中，才能达到这一境界。伦勃朗、雷斯达尔、弗美尔、莫扎特、贝多芬、舒曼、柏辽兹、李斯特、瓦格纳、德彪西、德拉克洛瓦和他那个时代的印象派画家——这些人能够在其艺术中达到无法超越的顶峰。因此他攻击那些为了出名或金钱而出卖才华的人。你可以厌恶梅耶尔比尔，但不能指责他：他是其时代和环境的真正产儿，他的技法就像他懂得如何去讨好的听众一样粗俗。马斯涅就不同了，他糟蹋自己真正的才华以取悦资产阶级大众。他似乎认为，法朗士也有些类似的表现。

在艺术、科学和天才的个人那儿有可能达到的完美，在社会生活中是不可能出现的。所以索雷尔不相信马克思主义的整个戏剧脚本：剥夺剥夺者、无产阶级专政、各取所需、国家的消亡。他无视实践的问题；他对新制度下实行的管理生产、分配、交换的方式不感兴趣。对于不承担至少某些很难说是创造性的工作是否有可能消除匮乏，他也不感兴趣。如果马克思主义者不把这样一个人当做自己人，是很难为此而指责他们的：他希望保留

[14] 索雷尔引用过这句话，见前引书(368 页注 10)，p. 296。

敌人，他从来不谈一个自由社会的理想，即生产者联合起来征服没有生命的自然，反而宣称"假如无产阶级通过运用暴力……使中产阶级恢复一部分过去的活力，事情也许还有救"[15]。他似乎也不关心贫困和苦难问题，反对破坏工厂，因为这是故意破坏人们的创造性劳动的成果。如果有人谴责作为一种政治行动的革命恐怖，诅咒雅各宾党人——马克思将其视为自己的先驱，在一定程度上甚至超过列宁——是暴君和空想家，他是没有资格成为马克思主义者的。索雷尔谴责道德感情不纯洁、出自受资产阶级毒害的动机的行动。他说："贫穷的知识分子很乐意看到富商被送上断头台，他们这种强烈的妒嫉是一种恶劣的感情，它至少不是社会主义的感情。"[16] 他只关心维持英雄主义的生命力、勇气和强健，如果胜利使胜利者失去敌人，这些东西也会消失的。 314

索雷尔清楚自己的立场很古怪，他在揭露其同盟的弱点和混乱中体验着一种恶作剧的快感。他宣布，社会主义在我们这个世纪的最初几年就会死亡。他没有做任何努力去影响任何活跃的社会或政治团体。他一直忠于自己的誓言：做个孤独和独立的人，做个自食其力的人。如果说在社会主义运动中有和他相似的人，那就是维也纳的评论家和记者卡尔·克劳斯了，他也关心着道德观念，关心着生命和文学风格的维持。[17] 甚至赞赏活力、风格、拿破仑品质、"生命力"的萧伯纳，也比考茨基、普列汉诺夫、马克斯·阿德勒、西德尼·韦伯这类博学的理论家和欧洲

[15] 《反思》，p. 110。

[16] *Matériaux d'une théorie du prolétariat*（《一种无产阶级理论的材料》），2nd ed.，Paris，1921，p. 98，note 1。

[17] 他在1897年12月27日写给克罗齐的信中说，马克思主义有"变成一种以语病为基础的神话"的危险。*La critica*（《批评》）25（1927），50—2。

社会主义的另一些大人物更类似于索雷尔。在他看来，后面这些人代表着他深恶痛绝的一切——枯燥乏味、小聪明、当今的诡辩派；他们是把每一次生命冲动都变成抽象公式、变成乌托邦蓝图和学究垃圾的学者和注释家。他对他们极尽嘲笑挖苦之能事，而他们的回报则是对他完全置之不理。

饶勒斯把索雷尔称为工团主义的形而上学家。事实上索雷尔相信，人类的每一颗灵魂中都隐藏着形而上学的余烬。如果有人能让它死灰复燃，它就会变成一场熊熊大火，把中庸之道、陈规陋习、懦弱表现、机会主义以及同阶级敌人的腐败交易烧个精光。只有解放生产者，即工人，尤其是用自己的双手劳动的人，才能拯救社会。工团主义的奠基人是正确的：必须保护工人不受专家、意识形态宣传者和教授的支配——柏拉图的邪恶理想中的知识精英，即巴枯宁所说的（他心里想到的是马克思）"书呆子治国"（pedantcracy）。索雷尔问道："你能想像还有什么事情比教授的统治更可怕吗？"[18] 他认为，在这种情况下，这些人往往倾向于变成无根的知识分子或没有祖国的犹太人——没有家园，没有自己的人，"没有祖先的坟墓需要保护，没有遗迹需要守卫以防野蛮人的破坏"。[19]

315

这当然是极右派的粗暴言论：德·迈斯特、卡莱尔、德国民族主义者、法国反德雷福斯派、反犹太的沙文主义者的言论，莫拉和巴雷斯、德鲁蒙和戴鲁莱德的言论。然而有时这也是傅立叶和卡贝、蒲鲁东和巴枯宁的言论。后来的法西斯主义者、国家社会主义者及其在许多国家的真正盟友，以及苏联和东欧那些猛烈抨击批判的知识分子和没有根基的世界主义者的人，也都说

---

⑱ *Le Procès de Socrate*（《苏格拉底的审判》），Paris，1889，p. 183。

⑲ 同上，p. 158。

过这种言论。同这种思想和言论风格最为接近的，莫过于所谓的左翼纳粹——格雷格尔·斯特拉瑟及其在希特勒时代初期的追随者，还有法国的德阿和拉罗谢尔等人。

这是欧洲激进主义传统中一种反智的、反启蒙的潮流，它有时同民粹主义、民族主义或新的中世纪主义结合在一起，其源头可追溯至卢梭、赫尔德和费希特，它进入了无政府主义的、反犹太的和其他反自由主义的运动，创造出一些怪异的混合物，有时公开反对各种不同的社会主义和革命思潮，有时又同它们结成不稳定的同盟。陷入对民主和资产阶级共和国，尤其是知识阶层的理性主义观念和自由主义价值的仇恨不能自拔的索雷尔，最初是间接地、在二十世纪头十年里则更为强烈和公开地培养着这种思潮，直到1910年造成了他同左派盟友的决裂。

他所受到的虔诚的教育，他在传统的、过时的法国外省生活中的深厚根基，他未曾明言但有深刻体验的爱国主义，无疑都起着作用：终其一生，他对传统法国社会的道德堕落和解体忧心忡忡，这也强化了他对那些在他看来越过了西方传统文化限制的人的根本的反感和敌视。他的反智主义和反犹主义，与蒲鲁东及巴雷斯有着同样的根源。不过柏格森的哲学也有着决定性的影响。索雷尔和他的朋友贝玑一起去聆听柏格森的讲座，并且和贝玑一样，受到了他深刻而持久的影响。

316 正是从柏格森那儿，他得出了从一个世纪前仇法的德国浪漫派那儿同样可以发现的认识：与个人和社会中非理性的以及无意识的力量相比，理性是个很脆弱的工具。柏格森关于不可分析的 élan vital(生命冲动)的学说，给他留下了深刻印象，这种内在的力量是不能用理性来理解或表述的，它开辟着自己的道路，冲向空洞而不可知的未来，并且塑造着生物的成长和人类的活动。不是理论知识，而是行动，只有行动，能够使人理解现实。

行动不是达到预先决定的目标的手段，它是它自身的决策者和铺路人。假如预测成为可能，就会使行动遭到扼杀。我们对自己的处境有一种内在的感觉，它和外在的观点，即从事分类、建立明确结构的冷静思考，是非常不同的，而且同它是无法调和的。理智的作用是冻结和歪曲。人们不能用静止来解释运动，用空间来解释时间，用机械模式来解释创造性过程，也不能用停滞和僵死的东西解释活着的东西——这是被柏格森复活并发展的一种陈旧的浪漫主义教条。现实必须用直觉、用形象的手段去把握，就像艺术家理解的那样，而不能用概念或论证或笛卡尔的推理去把握。这就是培育索雷尔著名的社会神话理论——只有它可以使生命变成社会运动——的土壤。

这种神话理论可能还有另一个来源——同柏格森截然对立的现代社会学奠基人埃米尔·涂尔干的教导。他是个理性而刻板的实证主义者，他和孔德一样认为，只有科学能回答我们的问题；科学做不到的事情，别的方法也做不到；他毫不动摇地反对柏格森深刻的反理性主义。涂尔干成了第三共和国的主要意识形态宣传家，他教导人们说，社会成员之间如果没有高度的团结，社会是不可能维持稳定的。而这种团结又取决于同适当的礼节和仪式联系在一起的主导性社会神话的流行。宗教在过去一直是自然地表达着这种团结意识的最强大的形式。在涂尔干看来，神话并不是有关现实的错误信念。它们不是与所有事情都有关的信念，而是对某种事物的信念——对来自共同祖先和共同历史中重大转折事件的信念，对共同的传统和共同语言中共同符号的信念，尤其是对被宗教和历史神圣化了的符号的信念。神话的功能是凝聚社会，创造一个受规则和习惯支配的结317 构，没有它们，个人就会痛苦地感到孤独，就会感到焦虑，就会觉得若有所失；这反过来又会导致法纪的废弛和社会混乱。对于

涂尔干,神话说到底是对一种准生物的需要做出的功利的、自发和自然的(假如不是伪发明的)反应。他把自己对神话功能的说明,当做一个柏克式的经验发现,即它是社会稳定的一个必要条件。索雷尔憎恶功利主义,特别是谨慎的共和主义学究对社会和平与凝聚力的追求,把它们视为为了资产阶级共和国的利益试图扑灭阶级战争的努力。

在索雷尔看来,神话的功能不是稳定,而是引导活力和激发行动。它们发挥这种作用,是因为它们体现着一种生命运动的动态观点,它们由于不理性而更加强大,所以并不接受大学里那些聪明人的批判和驳斥。神话是由各种形象组成的,它们都有“温暖人心的色彩”[20],它们对人的感染力,不是像理性那样,也不像自觉的教育或上司的命令,而是像灵魂中的酵母,它创造着热情,激励着行动,而且如果需要的话,引起骚乱。神话不需要具备历史的真实性;它们引领我们的情怀,调动我们的意志,赋予我们的所作所为以目的;最重要的是,它们不是乌托邦。自柏拉图以来,乌托邦都是在描述不可能的事情,是远离现实、逃避具体问题、躲进理论和抽象观念中的知识分子头脑中的幻想。而索雷尔的神话,通过向人们提供一种新的世界观和自我观,是改变真正的事实之间的关系的方法:正如皈依新信仰的人,会用新的眼光看待这个世界及其器物一样。乌托邦是“智力的产物;它是理论家的作品,他们在观察和讨论事实之后,力求建立一个据以衡量现存社会的模式……它是一个可以被拆解的建构”。[21]它的部件可以取下来,装到别的结构中去——资产阶级的政治经济学恰恰就是这样一种人为的东西。但是神话是利用想像力

---

[20] 《反思》, p. 184。

[21] 同上, p. 38。

即刻把握到的整体，它们实际上是以形象的方式表达的政治抱负，强烈的情怀“使其温暖人心”。它们揭示单凭文字无法揭示的、过去认识不到的、存在于过去和现在的潜力，从而促使人们齐心协力去实现它们。这种努力本身，在一个无止境的动态过程、一种扶摇向上的运动中，孕育着新的活力、新的努力和威武气概，他称之为“给直接行动的愿望赋予了现实的方面”[22]。

318 索雷尔认为，基督教徒有关来世近在眼前的观点，就是这样一种神话——在它的引导下，人们接受了殉道的精神。加尔文教派相信基督教的复兴，就是一种新的秩序观，它不是现世的，但它在信徒中却成功地引发了反抗世俗人道主义的运动。法国大革命的理念，使法国外省城镇的公民聚会充满热情，它的生命力来自一种模糊但令人激动的形象，一种能使人表现忠诚和激发特殊行动的形象。然而它是一种神话，除了表现为一首赞歌、一面旗帜外，它不能被改写成一个具体的纲领、一组明确的目标。“当群众起来时，就会有一种形象形成，它就构成一个社会神话。”[23]这就是意大利复兴运动向马志尼的追随者呈现出的面貌。利用神话，社会主义可以被转化成一首社会诗篇，它能够用行动来谱写，但不能用文字、不能用仅仅为了让人理解的论文来表达。1792 年法国的革命军队受到一个神话的激励，所以它获胜了。保皇党缺少这种神话，所以他们失败了。希腊人在一个充满神话的世界里生活并繁荣昌盛，直到他们先被诡辩家然后又被无根的东方世界主义者所败坏，这些人大量拥入希腊并毁灭了她。这同现状的类比关系是再清楚不过了。

索雷尔的神话并不是一个马克思主义的观念。和马克思的

㉒ 《反思》，p. 149。

㉓ 同上，p. 36。

理论与实践相统一的理性主义学说比起来，它同卢瓦齐或提勒尔的现代派心理主义、威廉·詹姆士的意志学说以及费英格的"'仿佛'哲学"(philosophy of 'as if')有着更密切的关系。"人民"的概念，"民族"(folk)——善良、简朴、诚实，但尚未苏醒，就像不管是激进的还是反动的民粹派所理解的那样——的概念，以及民族主义思想中那个同其腐败或怯懦的代表——巴雷斯所说的"la terre et les morts"(土地与亡灵)——相反的永恒的"真正民族"的概念——这些就是索雷尔的神话，而不是涂尔干的神话。毫无同情心的批评者也许会说，大多数马克思主义者所使用的概念也是如此，如无产阶级真实的、以辩证方式理解的利益，是同它的现实的"经验主义"愿望相反的；甚至还有无阶级社会这个概念，假如它的轮廓一直模糊不清的话。神话的功能就是创造"一种英雄主义的心理状态"。索雷尔坚持它的非理性性质，这也许就是列宁说过三言两语之后便对他置之不理的原因。

工人的神话是什么呢？什么东西可以把他们提升到一种英雄伟业的境界，使他们超越其单调生活的平淡常规呢？索雷尔相信，它是已经在鼓舞着法国工团主义活动家——他们在费尔南德·佩罗蒂埃那儿找到了自己的领袖，他正确地使他们摆脱了民主政治的玷污——的东西，即总罢工的神话。切不可把工团主义的总罢工与通常的产业或"政治"罢工相混淆，后者仅仅是一种从主子那儿争取更好条件或更高工资的努力，它的前提是必须存在一个有产者和工资奴隶所共有的经济和社会结构。工团主义总罢工的神话是彻底推翻只计算盈亏，把人及其能力当成商品，当成官僚操纵的物质的整个邪恶世界的号召。这是个有着虚幻的共识和社会和谐的世界，是一个经济学和社会学专家的世界，不管他们给什么样的主子服务，他们都把人当成统计学的对象，当成顺从的"人力资源"，忘记了在这些统计数字背后

319

有活着的人，更重要的不是他们平常的人类需要——在索雷尔看来这算不上什么——而在于他们是自由的道德主体，他们能够根据自己的意志，共同抵抗、创造和塑造这个世界。

索雷尔的敌人并非始终如一：在德雷福斯事件期间，敌人是民族主义煽动家，他们执拗地发出雅各宾式的叛逆呐喊，充满幻想地寻找着恶棍，恶毒地教唆暴民去反对犹太人。[24]他们失败之后，胜利者——知识分子的"反教会"，由巴黎高等师范学院培养出来的学术暴君所领导的不宽容、不人道、共和主义的"政治学究"党——日益成为他发泄愤怒的主要对象。总罢工是不断提升的好战精神和"暴力"的极致，这时的工人通过集中了集体意志的行动，步调一致地离开他们的工厂和车间，然后万众一心奋起一击，让那个该死的制度，那个使他们陷进涂尔干或孔德的囚室和等级制之中、完全丧失人类本性的制度，遭到总体的、粉碎性的、永久的、"拿破仑式的"失败。这就是人类的伟大起义，光明之子反抗黑暗之子，自由战士反抗商人、知识分子和政客——资本主义世界那群可悲的主子、平民中的得志者、被人收买和接纳到等级制中的人、专业人员和社会计划人员、右翼或左翼中的权力和地位的追逐者、鼓吹以贪婪和竞争为基础或以合理组织的压迫为基础的社会的人——的起义。

索雷尔真相信这种最后的解放行动能够作为一个历史事件而发生吗？他真的期待工人会相信这种事吗？这不好说。他对1904年在比利时为确保具体的让步而爆发的总罢工（在他最相信工团主义的时期），尤其是1905年流产的俄国革命，没有说过任何好话。在他看来，这是贝玑的神话退化成了纯政治。此外，

---

[24] 索雷尔在1901年就宣布，这注定会成为一件强大的武器。见 *De l'église et de l'état*（《论教会与国家》），Paris，1901，pp. 54—5。

假如他相信敌人被削弱，生产者阶级也会如此，那么全面的胜利就会导致冲突的消失，于是便不会再有努力和创造了吗？然而，没有神话，发动朝气蓬勃的无产阶级运动是不可能的。通过经验论证对总罢工的可能性或可取性所做的否定是不相干的。人们不免要怀疑，这不是作为一种行动理论，更不是作为一个要在现实世界中加以落实的计划而提出来的。

工人的武器就是暴力。虽然暴力出现在索雷尔最著名的著作（他曾以讥讽的语气称其为“我的标准著作”[25]）的题目中，但是他从未说清楚它的性质。阶级冲突是社会的正常状态，剥削者不断用武力来镇压生产者，即工人。武力未必存在于公开的强制中，而是存在于以制度手段进行的控制和压迫之中；这种制度无论是不是出自设计，它实际上正像马克思及其弟子表明的那样，加强了有产阶级的权力。必须反抗这种压力。用武力反抗武力，有可能像雅各宾党人的革命那样，导致用一具枷锁取代另一具枷锁，用新的主子替换旧的主子。布朗基主义的暴动只能导致国家的强制——无产阶级专政，甚至仅仅是它的代表的专政，他们不过是资本家专政的继承人。教条主义的革命者很容易变成压迫人的暴君：这是索雷尔和无政府主义者共同的观点。加缪在同萨特论战时又使它复活。武力的本来含义就是镇压，而反对武力的暴力的含义则是解放。工人只有让资本家心存恐惧，才能打破他们的权力，打破用来对付工人的武力。

其实这就是无产阶级暴力的功能：不是进犯，而是抵抗。暴力就是打碎锁链，是新生的前奏。不用暴力，或许有可能为工人、穷人、受压迫者保障更合理的生活，更好的物质条件，更高的生活、安全甚至正义的标准。但是生活的更新，青春活力的恢 321

[25] 1921年3月25日致克罗齐的信，*La critica*（《批评》）28 (1930)，194。

复,创造力的解放,向荷马时代的简朴生活、早期基督教殉道者的精神和《旧约》中的崇高境界的回归,向高乃依的英雄、克伦威尔的铁甲军、法国革命军队的回归,是不能没有暴力这件自由的武器而只用劝说就能获得的。

如何能够把暴力的使用与武力的使用区分开,他也从来没有说清楚。它仅仅被设想为和平谈判之外的惟一选择,而这种谈判是以工人和雇主有着共同的利益为前提,因而否定了阶级战争的现实。马克思也说过,为了清除无产阶级从旧世界染上的尘埃,使他们适应一个新的世界,革命是必要的。赫尔岑也谈到过涤荡一切的革命风暴。蒲鲁东和巴枯宁都有这类启示录式的言论。甚至考茨基也曾宣布,革命把人们从低贱的状态提升到一种更高的人生观。革命的理念让索雷尔着迷。对于他,相信革命暴力,痛恨武力,首先就要求工人进行严格的自我隔离。索雷尔热情地赞成组织 bourses de travail(劳工联合会)的工团主义者,他们认为,无产阶级同意与阶级敌人在任何程度上展开合作,都是他们自己这一方的损失。有关负责的、人道的雇主和通情达理、热爱和平的工人的言论,都令他作呕。分享利润、由厂主和普通人组成工厂委员会、承认人人平等的民主制度,对于这项事业是致命的。在总体战中,容不下天下一家的想法。

暴力是不是还有更多的意义?它是否意味着占领工厂、夺取权力、从肉体上消灭警察和有产阶级的其他帮凶,搞得血流成河?索雷尔始终语焉不详。在德雷福斯事件的某个时刻同饶勒斯(当时索雷尔仍对他抱有好感)一起进军的工人的行动,是他提到的正确运用无产阶级暴力的极少数事例之一。增强好战精神但不会在工人内部导致权力结构形成的任何事情,都得到他的赞成。暴力和武力的区别,似乎完全取决于它的作用和动机的性质。武力给人带上锁链,暴力打碎锁链。武力,不管是公开

的还是隐蔽的，奴役人；暴力，永远是公开的，带来自由。这是道德的和形而上学的概念，不是经验的概念。索雷尔是个道德至上论者，他的价值根植于一个最古老的人类传统之中。卢梭、费希特、蒲鲁东、福楼拜，是索雷尔最信任的现代先驱；作为理性化的破坏者、阶级战争和无产阶级革命鼓吹者的马克思，也可算在他们中间；但是作为社会科学家、历史决定论者、政治运动纲领的作者的马克思，则不是。

四

这种神话理论及其推理，这种对人类思想和行为中的非理性因素的强调，是现代科学运动的一个后果，是把科学范畴和方法运用于人类行为的一个结果。直到十九世纪很晚近的时期，一直决定着社会和政治哲学家之中心思想的那些相对简单的人性模式，逐渐被一幅日趋复杂和不稳定的图画覆盖了，它是由心理学家和人类学家提出的一些关于行为起源的令人不安的新假说。各种理论的兴起——根据这些理论，人是由非理性因素决定的，其中一些因素以极为误导的方式反映在人的意识中——使人们的注意力转向实际的社会和政治实践及其原因和条件（只有科学研究能够揭示它们，它们严格地限制着自由意志的范围，甚至会使它完全消失）。这种自然主义立场造成的结果是，它减少了自觉理性的作用，行动者一直错误地以为(在别人看来也是)，他们自己的动机就是来自这种自觉的理性。这也许是导致古典政治学衰落的决定性原因，这种古典理论假设，在各种可能性之间在一定程度上进行自由选择的人，其动机是他们自己和别人都可以理解的，并且就此而言，是可以用探寻其决定的理

性论证得到证实的。戳穿“伪装”，通过探索隐蔽的因素——心理的、经济的、人类学的——的真实作用深入到它们内部，使较323 为简单的人性模式(从霍布斯到J.S.穆勒的政治学说都是根据这种模式进行阐述的)发生了变化，也使重点从政治学的论证转移到了更为决定论的描述性学科，这始于托克维尔、泰纳和马克思，并得到了韦伯、涂尔干、勒庞、塔尔德、帕累托和弗洛伊德及其今天的弟子的继承。

索雷尔虽然拒斥决定论，但是他的神话理论也属于这个发展过程。他的社会心理学，是马克思主义、柏格森的直觉主义和詹姆士的心理学的一个奇特混合体，不管人们是否了解，一旦他们认识到自己是由阶级冲突(他把这作为一个历史事实)塑造的，他们就能够利用在恰当的神话鼓励下得到强化的意志，自由地发展他们本性中创造性的一面，其前提是他们不仅仅是作为个人，而且是以集体的方式，作为一个阶级采取行动。即使是天才的个人——特别是艺术家——也不可能完全作为个人采取行动，尽管他能够以自己不屈不挠的精神力量反抗社会条件，从事创造。在他看来，对于这个晦暗的过程，詹姆士、克罗齐和勒南，似乎比社会环境决定论者有着更深刻的理解。但是，索雷尔并不是个很有条理的思想家。他毕生绝望地追寻着一个阶级或团体，它能够把人类至少是把法国从平庸和衰败中拯救出来，他这种追求本身就是一种准马克思主义的历史社会学：历史就是一出戏，其主角是生产力发展所形成的阶级，他认为这种理论有着客观的正确性。

五

索雷尔的学说对革命工团主义运动的影响微乎其微。他在杂志上写文章,同拉加戴尔、德莱塞尔和贝玑合作,为佩罗蒂埃提供住所,同巴黎喜欢他的人们交谈,向他们发表演说。但是当有人问格里福勒,佩罗蒂埃以来工团主义者中最有力的人物,是否读过索雷尔时,他却答道:"我读过大仲马。"[28] 在另一些人中间,索雷尔本人也正是他自己最厌恶的那种人——他太知识分子气,思想太复杂,离工人的现实生活太远。他寻找着《圣经》式或荷马式有史诗精神的英雄,他不断陷入失望。在德雷福斯案件期间,他谴责反德雷福斯派,在他看来他们似乎是在支持谎言、非正义和无耻的煽动。但是在德雷福斯派获胜后,他又厌恶 324 那些卑鄙的政治花招、犬儒主义者和人民之友的虚饰。饶勒斯的人道精神和滔滔辩才,在他看来不过是为自己谋利的煽动术,是民主制的哗众取宠,是蒙蔽工人眼睛的尘埃,比左拉的自吹自擂、法朗士的白银时代或工人的假朋友的背信弃义强不到哪里去,其中最坏的家伙就是阿里斯蒂德·布里安,他一度是总罢工的热情的支持者。

他继续住在宁静的塞纳河畔布洛涅。在十年的时间里,直到 1912 年,他一直乘坐有轨电车去听柏格森的课,在星期四参加贝玑的《半月备忘》杂志社里由他主导的聚会。他在那儿

---

[28] 转引自 Michael Curtis, *Three Against the Third Republic: Sorel, Barrès, and Maurras*(《反对第三共和的三个人:索雷尔、巴雷斯和莫拉》), Princeton, 1959, p. 53。

大量散发自己有关政治、经济、古典文化和基督教文化、艺术和文学的小册子，把他的门徒搞得一头雾水。他引用众多互不相关的读物，但是他在自己的听众的记忆中留下的，只有他那些尖刻的谬论。贝玑恭敬地聆听着“索老”（le père Sorel）的话，但是当索雷尔因为工团主义者和全体工人一起陷入了社会民主主义的泥潭而感到失望，开始寻找新的无畏勇士以对抗政治的污浊，过于猛烈地谴责激进的知识分子，尤其是他们中间的犹太人时，他也变得不能忍受了。索雷尔的反犹主义变得更加公开和恶毒，并且不友好地转向朱利安·本达（一个柏格森和一切形式的民族主义的强烈批评者，不过贝玑对他极为赞赏），终于成了保皇派、莫拉领导的沙文主义者和巴雷斯周围的天主教民族主义者的盟友，因为在他看来只有这些人是独立的和好战的，没有受到共和主义枯萎病的传染，这对于贝玑来说太能说明问题了，他要求索雷尔再也不要回来。索雷尔深受伤害。他喜欢交谈胜过喜欢写作。有才华的作家和知识分子听众是他所必需的。他开始经常光顾一个谦卑的追随者的书店，像过去一样高谈阔论。

和所谓“蒲鲁东团伙”中的反动分子的调情，并没有持续很长时间。1912 年，索雷尔赞美当时还是个浮夸的社会主义好战分子的墨索里尼，把他称为终有一天“会用自己的剑向意大利国旗致敬”的 condottier（雇佣兵队长）。[22] 1914 年，他一度又找回了自我。战争爆发时他感到被人遗弃了；柏格森、贝玑和莫拉，甚至赫维，全都致力于保卫共和国。在战争期间他

325

[22] 出自同让·瓦里奥的谈话，见后者的报道，*L'Éclair*（《闪电报》），11 September 1922。转引自 Gaetan Pirou，*Georges Sorel*（《索雷尔传》），Paris，1927，p. 53。

意气消沉。他和在他看来具有批判和独立精神的克罗齐通信。他还告诉友人阿累维说，这场战争不过是英美金融界和德国总参谋部之间的一场厮杀。他好像不十分在乎哪一伙人会获胜。

战后，他在给克罗齐的信中批判了法西斯主义的出现，不过也许是受到了帕累托的影响，他宣称墨索里尼是个“政治天才”。[28]列宁更令他异常亢奋。他认为列宁是一个勇敢的和现实主义的社会主义振兴者，是马克思以来最伟大的社会主义思想家，他把俄罗斯群众提升到了充满革命热情的史诗高度。列宁是彼得大帝或罗伯斯庇尔，托洛茨基是圣鞠斯特；他们的苏维埃观念，在他看来是纯粹的工团主义：他按其表面价值接受它，他对1920年墨索里尼痛斥“国家的一切形式和化身，昨天、今天和明天的所有国家”的做法[29]，大概也是这样理解的。他宣布，布尔什维克党不断加剧的恐怖，同它打算镇压的武力相比，害处要小一些；而且无论如何，这很可能是它的犹太成员的过错。……

他说，把国家作为反对资产阶级的武器，就像“自己跳进水里以免被雨水打湿的格里鲍依勒”[30]一样。他对墨索里尼还是很有好感，但是他对列宁更加赞赏，还为列宁写了一首热情的赞美诗。这时已经没有几个人听他说话了；他生活在孤独和贫困之中——他把太多的私产投在了沙皇和奥地利的债券上。在墨索里尼向罗马进军的几周前，他默默无闻地离开人世。据说，他最后的话是“拿破仑……”。

---

[28] J. Variot, *Propos de Georges Sorel*（瓦里奥：《索雷尔的话》），Paris, 1935, p. 55。

[29] 转引自 Gaudens Megaro, *Mussolini in the Making*（麦加罗：《墨索里尼的诞生》），London, 1938, p. 319。

[30] 《反思》，p. 144。

在他暮年的两位英雄中，列宁根本不把他放在眼里；墨索里尼在寻找杰出知识分子时，宣布他是个精神之父。法西斯主义326的宣传在索雷尔的著作中发现了有用的弹药：嘲笑自由民主，强烈的反智主义，诉诸非理性因素的力量，鼓吹行动至上以及单纯的暴力和冲突，所有这些都很合法西斯主义思潮的口味。[31] 和蒲鲁东相比，索雷尔并不更像是一个法西斯主义者，但是他对行动、荣誉和挑衅行为的赞美，他对民主和平等的深恶痛绝，他对自由派和犹太人的蔑视，所有这一切都和蒲鲁东品牌的社会主义一样，同法西斯主义以及国家社会主义的语言和思想并非没有关系。甚至他亲密的追随者也不会看不到这个事实（其中一些人还受到它的影响）。他的观点同浪漫派布尔什维克主义左翼和法西斯主义的共同特征在意识形态上的关系，实在是太明显了。他在最后出版的文集中满怀希望地写道："'让知识分子见鬼去吧'！这句口号，往往被归到布尔什维克头上，然而它有可能已经成为全世界无产阶级的战斗号令。"[32]

在这一点上，人们也许禁不住要向索雷尔说一声"再见"了：他不过是个议会民主和资产阶级人道主义——托洛茨基曾称之为"康德式的一贵格派教徒的一自由主义的一素食主义者的废话"——的种种罪恶的深刻而严厉的批判者；他是一个以意大利左派和民族主义者为主要读者的作家，而且已经被帕累托、莫斯卡和米歇尔斯所超过；他是克罗齐的朋友，对墨索里尼也有过一点儿影响；他是左翼和右翼中一小撮激进分子中的煽动家，一个

[31] 一个浪漫主义的、强烈反民主的十九世纪俄国反动分子曾经说，当他想到在巴黎街头匆匆赶路的衣冠楚楚的资产阶级时，他自问道：是不是因为这一点，头带羽饰头盔的亚历山大大帝，才用铁骑踏平了阿贝拉的波斯人军队。索雷尔想必不会否定这种感情。

[32] 《一种无产阶级理论的材料》，p. 53。

安静地躺在社会主义思想史的浩繁卷册中快要被人遗忘的极端分子。但是半个世纪之后,他的阴魂依然不散。

六

索雷尔和尼采一样,宣扬需要一种新的创造者的文明,即现在所说的对抗文化或另一种社会。十九世纪进步的左派相信科学,相信对自然、社会和个人生活的理性控制,他们以此为基础抨击传统、偏见、教权主义、保守派或民族主义者的神话,抨击无法用理性论证加以捍卫的一切——这些人在一定程度上获胜 327 了。据说,我们正生活于其中的这个技术官僚主导的后工业社会,是由一些利用娴熟的科学专家、理性的计划者和技术官僚的人进行统治的。曾经盛极一时而现在显然大势已去的趋同论,总是在告诉我们,"铁幕"两边的社会,在一切基本的方面都受着相同力量的制约,不管其成员享有的个人自由有什么本质的或程度上的不同。

这就是建立在对计划和专家的尊重之上的秩序,真正的或冒牌的民主制度,令索雷尔深感恐惧和深恶痛绝的秩序。一个没有自己真正的道德价值的消费者的社会,在越来越富足的条件下沉湎于庸俗无聊之事,看不到崇高和道德的壮美,人类生活被官僚用他所说的"狭义的科学"加以组织,以实证主义方式把伪科学的定理应用于社会——这都是他所厌恶和痛恨的。谁会起来反叛它? 工人没有实现他的期望。他们没有对他吹响的号角做出反应;他们继续专注于自己的物质需要;他们的生活方式依然令人失望地和小资产阶级差不多,那个阶级终有一天会成为法西斯主义的主要征募对象,一个被索雷尔看做道德污染之

最大来源的阶级。他是作为一个失望者离开人世的。

但是，假如他今天还活着，激进骚动的浪潮很难不让他感到亢奋。就像法农、黑豹党人和一些持异见的马克思主义团体一样，他相信受侮辱受压迫的人能够在革命暴力的行动中找回自我，获得自我认同和人的尊严。虽然索雷尔并不赞成恐怖主义或破坏行为，但是用大胆的挑衅行动去威胁懦弱的资产阶级（法农的说法是帝国主义主子），是同他的感情和言辞十分合拍的。格瓦拉或法农对贫困、苦难和不平等的关切，不处在索雷尔道德视野的中心，但是他们也许能实现他的骄傲的革命理想，以绝对道德价值为动力的意志的理想。

压制性宽容的观念，认为一个禁止"英雄主义"精神状态的制度的宽容，其本身就是一种压迫形式的信念，就反映着他的观点。新马克思主义的辩证法认为，一切制度，甚至一切学说，都是人类实践的僵化了的形式，因此是这种不停地涌现、不停地创造的实践——一场无止境的革命——的障碍。就算他理解这种黑格尔式的新马克思主义的晦涩用语，他也许会认为这种辩证法不过是在煽动无政府状态。法兰克福学派和卢卡奇（他年轻328 时受到索雷尔的影响）的形而上学，肯定会被他严厉斥责为学院派书呆子、空想家或江湖骗子们最新的乌托邦和目的论药方。

在英国，反自由主义的批评家——温德姆·刘易斯和 T.E.休姆——对他的思想表现出一定兴趣。T.E.休姆翻译了《对暴力的反思》。他对自我限制和自律的强调引起他们的共鸣。他和他们一样，痛恨无序、波希米亚主义和不给自己设置障碍，把这看做自我放纵和衰败的征兆。但是，被一位德国作家最近描述为富足的再洗礼派教徒的那些人，他们的反叛也许对他有吸引力。他也许会对他们的性放纵感到不安；贞操对于他来说是最高的美德；他们的习惯，他们的张扬的作派，他们的吸毒嗜好，

他们放浪形骸的生活,也许会让他愤怒。他也许会谴责他们的新原始主义和卢梭式的信念:贫穷和粗朴的生活比严格和文明的习惯更接近于自然,因此也更为真实,道德上更纯洁。他认为这是错误的和愚蠢的,而且一生都向它发出抨击。但是西方社会目前的状态,在他看来也许恰恰证明了维柯的预言:社会解体是第二次野蛮的前奏,随之而来的将是一个新的、更有阳刚气质的文明,一个新的起点,人们将重新变得简朴、虔诚和严肃。野蛮制度并不令他害怕。

他也许有理由赞扬中国的文化大革命。他曾经说过,"假如社会主义陷入不幸,它显然会踏上一条跟基督教新教一样的道路,因为它会在自己的野蛮行为中冷却下来",[33]这里的意思是说,它不可停步,必须不断冲锋——野蛮毕竟是衰败的解毒药。今天,凡是像索雷尔那样摒弃邪恶社会,赞美早期基督教徒和清教徒的拒绝精神,热切期待着工人成为斯巴达人而不是雅典人的人,都会本能地相信这一点。仅仅这一点,就在索雷尔与随和宽厚的、人道主义的饶勒斯之间,造成了一道难以填平的鸿沟。对当前那些更为冷酷的活跃分子产生吸引力的,也正是他的这种品质。

但是,他同我们今天的革命运动最强大的惟一关系,是他对意志的不屈不挠的强调。他相信绝对的道德目标,它独立于任何辩证的或其他的历史模式;他相信在人们自身所能创造的条件下,有可能通过自由而自觉的集体意志协调一致的力量,来实现这些目标。这并不是对历史决定论的一份不可变更的时间表有所意识,而是过去二十年里大多数政治和文化反叛者的一种情绪。那些加入了革命组织的人,那些放弃它们的人,其动机往 329

---

[33] 《反思》, p. 19, note 1。

往是出于他们对自己生活于其中的体制的虚伪和不人道(或是对他们失望地离开的革命政党的类似罪恶)在道德上感到义愤，而不是出于形而上学的历史阶段论——他们不希望被抛在后面的社会变迁。他们的反应是道德的而不是理智的，是意志的而不是理性的；这些人反对现行的制度，是因为它不公正或野蛮，而不是因为它不符合理性或已经过时。七十多年前，爱德华·伯恩施坦开始相信马克思主义未能提供一种可以接受的人生目标，于是宣扬新康德主义者的普遍价值。卡尔·李卜克内西也是如此，人们不能指责他缺乏革命激情。这更为接近索雷尔的立场，因此把他跟现代的革命抗议行动联系在了一起。

但是不言而喻，这种反理性主义在一定程度上是自我否定的。他知道，即使对理性的信仰是虚幻的，也只能用理性的方法，用知识和有关自我的知识，以及对历史、心理或社会行为的合理解释，才能够发现和确定这一点。他并不希望终止发明和技术；他不是勒德分子，他清楚，砸烂机器只会使无知、匮乏和贫穷永难消除。他也许会同意，现代反叛者提供的治疗方案是虚幻的，但这不会让他心烦。他并没有建议具体的经济或社会政策。他就像后拿破仑时代黑格尔的反对者一样，诉诸爱、团结和社群；到了适当的时候，这可以给右派和左派双方的"超议会"反对派提供精神食粮。假如法农，或第三世界的好战分子，或激进学生，不是治病高手，他也许会认为他们就是疾病本身。这正是赫尔岑在谈到自己和自己那一代虚无主义者时所持的观点。他毕生致力于辨别和区分出纯洁与污浊、医生与病人，他要找出能够成为社会拯救者的英雄主义的少数——工人，或激进的民族主义者，或法西斯分子，或布尔什维克——这种努力最终都失败了。他是否会在殖民地人民或美国黑人或学生中——他们神奇地摆脱了其社会的虚伪价值的玷污——找到他们？我们不好

说。但是，至少他谈到的危险是真实的。近来的种种事件表明，330 他对病症的诊断，无论如何也不能说已经过时。

他几乎就是他自己强烈否定的那种人：一个异化的知识分子，一个同行动者无关的孤独的思想家——他同工人没有建立任何联系，从未变成任何活跃的生产者合作组织的成员。对他来说，创造的标志是雕凿岩石，是开凿出来的大理石，但是他的产品却只有文字。他内心相信家庭生活，却有二十五年时间没有家庭。这个行动的鼓吹者，只有在书店里、在词语供应者和脱离工人及艺术家生活的空谈家中间才感到自在。他一直是个怪僻的、自我中心的人，是个局外人中的局外人。可以有把握地说，这是一个他很难逃脱的讽刺。

他没有纪念碑。阿累维告诉我们，在他去世十年后，罗兰·马塞尔，巴黎的国家图书馆馆长，给阿累维说了一件奇怪的事。他不久前遇见法西斯意大利的驻法大使，这个人对他讲，他的政府闻听索雷尔的坟墓已经年久失修。这个法西斯政府要提供经费给这位出众的思想家建一座纪念碑。不久后苏联大使也代表苏联政府，带着同样的建议来找过他。阿累维答应跟索雷尔的家人联系。在拖了很久之后，他收到了回信，信中说，他的家人认为那座坟墓是他们的私事，此外再没有说别的什么。这让阿累维感到高兴。这是一条干脆的、不客气的最后信息。它说不定就来自索雷尔本人。

这个协调一致的集体行动和实用主义策略的预言家，只赞扬绝对价值和彻底的独立性。他是一个致力于打碎自己那个启蒙时代全部定制中的神圣教义和信仰的现代的第欧根尼。索雷尔依然值得一读。他撰文进行评论和反对的世界，也许就是我们自己的世界。无论他是否像他希望的那样，是个“严肃、令人

敬畏和高贵的人”[34]，或者像不时表现出来的那样，是个刚愎自用、教条而执着的人，怀着永远年轻的道德激情（这种热烈的、不太成熟的强烈感情，也许可以部分地解释他为何会让我们这个时代的年轻革命者感到亲切），他的思想从每个角落来到我们中间。它们标志着对在一个和谐的社会体系内怡然自得这一理性
331 主义理想的反叛。在这个体系内，所有终极问题都被简化为可以用适当的手段加以解决的技术问题，让今天的年轻人产生道德反感的，正是这种封闭世界的景观。第一个用清晰的语言表
332 达这一点的就是索雷尔。他的话依然具有颠覆力。

[34] 《反思》，p.170。

民族主义[1]

往昔的被忽视与今日的威力

一

观念史是个丰富的领域,然而由其性质所定,又是个不明确的领域,所以,更为精确的学科中的专家,对它自然会持怀疑的态度,然而它也有让人惊喜和得到回报的东西。其中就包括这样的发现:我们自己的文化中一些人们最熟悉的价值,其出现的时间要比人们最初以为的时间晚很多。在古代或中世纪的世界,正直和诚实不属于得到赞美的品德之列,实际上很少被人提及,那时人们赞美的是客观真理,是做事正当,不管是如何做到的。多样性是可取的,整齐划一则是单调、沉闷而乏味的,是自由扩展的人类精神的镣铐,就像歌德对霍尔巴赫的《自然的体系》的描述一样,"暗淡无光,死气沉沉"——这种观点与传统的观点,即真理只有一个,谬误多种多样,形成了鲜明的对比。而这后一种观点在十七世纪末以前——不会更早——很少受到挑战。不是作为避免破坏性冲突的权宜之计、而是作为一种固有

① 此文的若干论点也在《曲木:关于民族主义的一则笔记》('The Bent Twig: a Note on Nationalism', in *Foreign Affairs* 51, 1972)一文中讨论过,但形式有所不同。

价值的宽容;今天人们所讨论的自由和人权的观念;天才就是不受束缚的意志对规则的挑战,以及在任何层面对理性的藐视——所有这些都是出现于十八世纪西方的思想和情感的巨大变化中的要素,其后果体现在今天生活各领域里十分明显的对革命的各种反动之中。这是一个我不会直接加以讨论的大题
333 目,我只打算专注于它的一个角落。

二

各位都知道,史学研究在十九世纪有了巨大的发展。对此有许多解释:自然科学迅速胜利的发展,特别是技术发明和由此产生的大工业的兴起,使生活和思想发生了革命性的转变;新兴的国家、阶级和统治者的追本溯源;文艺复兴的世俗化和宗教改革导致的历史久远的宗教和社会制度的解体;所有这些都使人们对历史变迁的现象和新生事物给予关注。激发历史研究,其实是所有起源研究的因素,多得不胜枚举。人们有了一种新的感觉,事情在不断进步,或至少人类社会的生活是运动和变化的。难怪这一时期的重要思想家,都致力于发现支配社会变迁的规律。似乎可以合理地假设:自然科学的新方法既然已经证明能够解释自然和外部世界的规律,那么它在人类世界也能履行这一职责。如果这种规律是能够发现的,它们肯定既适用于过去,也适用于未来。有关人类未来的预言,一定会从神秘的先知和《圣经》启示录的解释者、从占星家和浅薄的巫师那儿解脱出来,成为一个严密的科学知识的领域。

这种愿望激励着新的历史哲学家,导致了社会研究的一个全新领域。新的先知试图断定,他们关于过去和未来的预言有

着科学上的正确性。他们中间有些人所写的很多东西,是铺张而狂放不羁的、有时甚至是自大狂的想像力的产物,或至少是高度思辨的,不过大体上说,他们留下的记录要比人们通常想像的更值得尊敬。孔多塞也许过于乐观了,他预言一门有关人类的综合而系统的自然科学将会得到发展,人类事务中起因于懒惰、无知和非理性的罪恶、污秽和不幸,也将随之消失。在 1794 年身陷囹圄的黑暗中,他描绘了一幅美好而幸福的新世界的绚丽图画:在理智和道德上获得解放的人们把科学方法运用于社会组织,形成了一个各民族和谐相处的社会,导致了艺术和科学的不断进步,以及永久和平。这显然过于乐观了,但是,关于数学尤其是统计学技术运用于社会问题的成效,却是个既有创见又 334 十分重要的预言。

圣西门是个天才,众所周知,他预见到技术专家治国的制度不可避免的胜利。他谈到科学、金融和工业组织即将来临的联合,在这个受科学家辅佐的生产者的新世界里,教士的灌输将被一批新的宣传者所取代,他们是打动人们感情的艺术家、诗人和新的世俗宗教的教士,没有这种宗教,新的工业世界不可能正常运转。他的弟子奥古斯特·孔德,呼吁并预言建立一种威权主义的宗教,由它来教育和控制理性的但不是民主的或自由的社会及其受过科学训练的公民。我很难夸大这种预言的正确性:技术手段与世俗教士的绝对权威的结合,在我们今天实现得太成功了。偏见、无知和迷信,以及它们在非理性的和压迫人的法律中,在经济、政治、种族和性别等方面的体现,将被这场新的启蒙运动所清除——持这种信念的人即使没有实现他们的期望,也无损于他们对西欧发展的新道路的洞察力。边沁和麦考利所预告的,也正是这个理性的、横扫一切的新秩序的景观,它困扰着穆勒和托克维尔,而卡莱尔和狄斯累利,罗斯金和梭罗,以及他

们之前十九世纪初的早期德国浪漫派，则对它深恶痛绝。至于傅立叶，他在说了不少废话的同时，也向商业和制造业的罪恶发出怒吼，说它们是肆无忌惮的经济竞争的产物，这种竞争会使那些渴望增加自己利润的人任意毁坏或玷污人类的劳动成果；他力陈对庞大人群的集中控制的增长将导致奴役和异化；他鼓吹结束压迫，认为有必要以细心的职业指导合理地疏导各种激情、能力和爱好，使它沿着一个自由的、创造性的方向发展。傅立叶被归入可笑的幻想家之列，但他这些想法并不荒唐，他所预言的很多事情在今天已经成了老生常谈。

托克维尔曾不安地预感到民主的平等主义的一律与单调，现在所有的人，对他为了减轻其后果而开出的药方不管有何想法，都认识到他的预言不幸是正确的。我也不清楚有谁会否认，不管卡尔·马克思有什么错误，他表现出了一种独有的预见力，辨认出了他那个时代的一些在同代人看来并非显而易见的作用因素：生产资料集中和统一到私人手中，工业化的无情推进，当时仍在胚胎期的大工商业的兴起和大发展，以及由此产生的社会和政治冲突不可避免的尖锐化。而且，在揭示政治的与道德的、哲学的与宗教的、自由的与科学的伪装——它们掩盖着上述冲突的一些最野蛮的表现及其社会和知识后果——方面，他也并非没有成功。这是一些主要的先知，还有另一些人。颇有才华但刚愎自用的巴枯宁，比他的伟大对手马克思更准确地预见到了将会出现被剥夺者的伟大起义的形势，而且预见到它们更容易发生的地方，不是处在经济进步上升曲线中的工业化程度最高的社会，而是这样的国家：那里的大多数人口只能勉强维持生存，在社会动荡中几乎不会失去任何东西，即在资本主义最薄弱的落后农业经济——譬如西班牙和俄国——中，处在令人绝望的贫困境地的纯朴农民。他说不定可以毫不费力地理解我们

335

这个时代亚洲和非洲发生巨大社会动荡的原因。我还可以说：诗人海涅在向路易-菲利普早期统治下的法国人说，他认识到总有一天，他们的德国邻居将会在历史的记忆和怨恨以及形而上学和道德幻想的共同激励下向他们发起进攻，并把西方文化的伟大业绩连根拔起："就像早期的基督教徒一样，不管是肉体折磨还是肉体快乐，都不能使他们屈服；恐惧和贪婪都不能束缚住他们"，这些陶醉于意识形态之中的野蛮人，将把欧洲变成一片荒漠。拉萨尔曾宣扬并且可能预见到了国家社会主义——我们今天的各种人民民主制，不管你把它们称为国家社会主义还是国家资本主义，都是马克思在他关于哥达纲领的笔记中彻底谴责过的一种杂种政体。

大约十年以后，雅可布·布克哈特预言，军事一工业综合体必然会控制西方衰落的各国；马克斯·韦伯丝毫也不怀疑官僚制度的力量会不断壮大。涂尔干发出了社会失范之可能性的警告；接下来是扎米亚京、赫胥黎和奥威尔的梦魇，对于我们这个时代，他们一半是讽刺家，一半是预言家。有些言论仍然属于纯粹的预言，而另一些言论，特别是马克思主义者的预言以及海涅 336
所说的那些支配着种族主义者和新异端的非理性主义者的想像力的野蛮人，大概在某种程度上已经不期而至。十九世纪还产生了其他大量的乌托邦思想和预测，比如自由主义的、社会主义的、技术统治论的，以及充满着新的中世纪乡愁的，它们渴望着过去那种基本上是凭空想像的共同体——这些体系中的大多数已被公正地遗忘了。在这个得到精心论证、有统计学支持的未来学和空想的巨大行列中，存在着一个特殊的空白。有一场支配着欧洲十九世纪大部分时间的运动，它是这样普遍，这样为人熟知，只有依靠故意的想像，人们才能够设想一个它不起作用的世界：它有自己的党派和敌人，有它的民主的、贵族的和君主制

的派系，它激励着实干家、艺术家、知识精英和大众。然而十分奇怪的是，在我所了解的重要思想家中，谁也没有预见到它会在未来起到更大的支配作用。然而，也许可以毫不夸张地说，在当今世界上，它是最强大的运动之一，在某些地区甚至是惟一最强大的运动；有些没有预见到这一发展的人，为此付出了他们的自由甚至生命。这就是民族主义运动。有影响的思想家，至少据我所知，都没有预见到它的未来——至少没有一个思想家明确地预言过它。我所知道的惟一例外，就是被人低估了的摩西·赫斯，1862 年，他在《罗马和耶路撒冷》一书中断言，犹太人肩负着把共产主义和民族精神结合在一起的历史使命。但这与其说是预言，不如说是布道，而且除了后来的犹太复国主义者外，该书基本上一直无人阅读。

没有必要强调一个显而易见的事实：今天，出席联合国大会的绝大多数主权国家的很多行动，都是受着强烈的民族主义情绪的驱使，甚至超过了国际联盟时期它们的前辈。然而我猜想，这一事实会让十九世纪的绝大多数预言者感到惊讶，不论他们多么聪明，有着多么好的政治直觉。这是因为那时的大多数社会和政治评论家，不论他们自己是不是民族主义者，一般都倾向于预见这种情绪将会衰落。大体上说，民族主义在欧洲被认为是个趋于消失的东西。大多数人希望成为与他们自己所认同的民族相一致的国家的公民，这被认为是一种自然而然的愿望，或 337 至少是一种历史—政治的发展所造成的后果，而民族意识的增长则是这种发展的原因和结果，至少在西方是如此。作为一种情绪和意识形态的民族主义，（在我看来，正确地说）并不等于民族意识。

至少从亚里士多德以来，归属一个易于确认的群体的需要，便被视为人类的一种自然要求：家庭、氏族、部落、等级、社会阶

层、阶级、宗教组织、政党,最后是民族和国家,都是满足人类这种基本需要的历史形式。也许没有哪种形式像食物或住所、安全或繁衍后代一样为人类的生存所必需,但有一种形式却是必不可少的,人们为说明这种形式的历史发展,提出形形色色的学说:从柏拉图和波里比乌斯到马基雅维利、波舒埃、维柯、杜尔哥、赫尔德、圣西门、黑格尔、孔德和马克思,以及他们的现代继承者。共同的祖先,共同的语言、风俗、经历、记忆,长期居住在同一疆域,这些因素共同形成了一个社会。这种同质性强化了一个群体与相邻人民的差异,强化了部族、文化或民族团结的存在,并由此产生了一种意识,即他们不同于那些有着不同风俗和真实的或神话的起源的群体,而这种意识又时常伴随着在行动上对其他群体的反感或蔑视;人们认为这既解释了民族国家,也为它提供了正当的理由。不列颠人、法兰西人、西班牙人、葡萄牙人和斯堪的那维亚人,在十九世纪前便达到了这种状态;德意志人、意大利人、波兰人、巴尔干和波罗的海各地的人民则还没有建成民族国家。瑞士人提供了他们自己独特的解决方式。除了支持俄罗斯、奥地利和土耳其这些君主制的多民族帝国的人,或帝国主义者、社会主义的国际主义者、无政府主义者,也许还有一些信奉教皇至上论的天主教徒,人们都认为国家的疆域和民族相一致总的说来是可取的。大多数政治思想家,不管他们赞成与否,都认为这是社会组织不可避免的一个方面。有些人希望或担心它被别的政治结构所取代,另一些人则认为,这是一种"自然"而永恒的现象。民族主义,即把民族的统一与自决的利益提升为最高价值,必要时其他一切考虑必须服从这种利益,这似乎是德国和意大利的思想家特别易于产生的一种意识形态。一些更为自由主义的评论家认为它是一个正在消失的阶段,而民族意识的加剧要归因于专制统治者在顺从的教会支持 338

下进行的压制和武力镇压。

到了十九世纪中叶，德国人和意大利人政治统一和自治的抱负似乎正在顺利实现。这个大趋势不久也将使多民族帝国中的被压迫民族得到解放。在此之后，作为受伤害的民族意识的一种病态怒火的民族主义便会减弱：它因压迫而产生，也将随压迫一起消失。这一过程所花费的时间似乎长于乐观派的预期，但是到了1919年，民族自治权的基本原则似乎已经得到普遍接受。承认了民族独立权利的《凡尔赛公约》，尽管在其他方面可能未达到目标，但毕竟解决了所谓的民族问题。当然还存在着新兴民族国家中不同的少数民族的权利的问题，但它们的权利可以由新成立的国际联盟做出安排——确实，如果可以期待这些国家能够哪怕只从自己的历史经验中认识到某种道理的话，它就会认识到必须满足境内各种族和文化群体对自治的渴望。另一些问题可能仍在困扰着人类——殖民剥削、社会和政治的不平等、无知、贫困、不公正、腐败、特权等等，但大多数开明的自由派乃至社会主义者都认为，民族主义将会衰落，因为各民族最深的创痛正在逐渐愈合。

马克思主义者和其他激进的社会主义者走得更远。在他们看来，民族感情本身就是虚假意识的一种形式，是一种意识形态。一个特殊阶级即资产阶级同旧贵族制度的残余结合在一起实行的经济统治，有意或无意地导致了它的产生。它被当做一件武器来保护和促进社会的阶级统治，而这种统治则是建立在对无产阶级劳动力的剥削之上。生产过程本身必将把工人组织成一股纪律严明的势力，它在规模、政治觉悟和力量上不断壮大，待到时机成熟，他们就会推翻他们的资本主义压迫者，因为后者会被他们相互残杀的竞争所削弱，从而失去进行有组织抵抗的能力。剥夺者将被剥夺，资本主义的丧钟将会敲响，由民族

情绪、宗教和议会制民主等诸多方面组成的整个意识形态，也会随之消亡。民族差异也许依然存在，但是它们就像地方和种族 339 特征一样，与全世界的工人，即联合起来的生产者的团结相比是无足轻重的，后者的自由结合将为了全人类的利益而驾驭自然的力量。

这些观点共同的一点是，它们都相信民族主义是人类自决的渴望受到挫折的暂时产物，是人类发展过程中由于非人格的力量和由此产生的意识形态的作用所导致的一个阶段。理论家对这些力量的本质的看法虽然不尽相同，但大体上说，他们都认为民族主义的现象本身将随着其原因的消失而消失，而这些原因将被启蒙不可抗拒的进步所摧毁，不论是从道德还是技术角度来理解这种启蒙——理性或物质进步的胜利，或是两者共同的胜利。它们被等同于生产力和生产关系的变化，或是等同于争取社会平等、争取经济和政治民主以及现世成果的公正分配的斗争；等同于世界贸易、科学和建立在理性原则上的道德观的胜利摧毁了民族的壁垒，因此迟早会普遍实现的人类潜能将得到全面的实现。

面对这一切，单纯的民族群体的要求和理想将逐渐失去重要性，并将与人类未成熟时期的其他遗物一起，被放入人种学的博物馆。至于已实现独立和自治的民族中的民族主义者，他们将作为非理性主义者被打入另册，和尼采的信徒、索雷尔的信徒以及新浪漫主义者一起失去意义。对民族统一大体实现后高涨的民族主义人们很难视而不见，比如德国 1871 年后的沙文主义、法国的整合主义、意大利的 sacro egoismo（神圣自我主义），或种族学说的兴起，以及法西斯主义的其他先兆。但是，不管怎样解释，据我所知，十九世纪晚期或二十世纪早期的未来学家们谁也没有把这些现象视为人类历史一个新阶段的先兆；这一论

断对于保守主义者、自由主义者和马克思主义者似乎同样正确。例如，卡尔·考茨基曾经预言过的这个 Kriege, Krisen, Katastrophen(战争、危机和灾难)的时代，他列出了各种原因，并从各方面做了描述，但即使民族主义出现于其中，也只是作为一个副产品，作为一个"上层建筑"中的因素。就我所知，甚至没有哪个思想家曾经暗示过，民族主义有可能主宰我们这个世纪的过去三340 十多年，以至除非与它携手合作或至少不同它作对，几乎任何运动或革命都没有成功的机会。在其他方面头脑敏锐的社会思想家的这种令人不解的失察，在我看来是个需要解释的事实，或至少需要得到比目前为止更广泛的讨论。我既非史学家也非社会心理学家，也不是自告奋勇地要解释这种现象；我只想提出一些建议，它们也许会对解释这一奇怪现象有所启发。

三

不过，在这样做之前，我想先谈谈作为一种精神状态的欧洲民族主义的起源。我这里所说的不是单纯的民族情绪，它也许可以追溯到有史记载的最早期的部落情感。我指的是一种上升为自觉教义的民族情绪，它是被社会评论家视为一种力量、一件武器的意识状态的产物、具体表达和综合。从这个意义上说，民族主义似乎不见于古代世界或基督教的中世纪。罗马人可能瞧不起希腊人，西塞罗说过贬低犹太人的话，尤维纳利斯也对东方人多有微辞，但这纯粹是对异族的憎恶。马基雅维利或莎士比亚的作品中有着热烈的爱国主义——这是在他们之前由来已久的传统。我所说的民族主义，指的不是一种单纯的为先祖而骄傲的情怀：我们同为卡德摩斯的子孙，我们都来自特洛伊，我们

都是同上帝立约的人的后裔,我们出身于征服者(法兰克人或北欧海盗)的种族,并以征服者的权利统治着高卢—罗马人或凯尔特奴隶的后裔。

我所谓民族主义,是指更为明确、在意识形态上更重要也更危险的东西,即这样一种信念:首先,人们属于某个特殊的人群,这个群体的生活方式不同于其他群体;组成群体的个人的特征是由该群体的特征所塑造的,离开群体便无从理解,因此对它的定义要根据共同的疆域、风俗、法律、记忆、信念、语言、艺术及宗教的表达、社会制度、生活方式等等,有人还加上了遗传、血缘关系、人种特征;正是这些因素塑造了人类,塑造着他们的目的和他们的价值。

其次,一个社会的生活模式类似于一个生物有机体的生存模式;这个有机体自身发展所需要的东西,那些以词语、形象或 341 人类的其他表现形式所表达的最能反映其本质的东西,构成了它的共同目标;这些目标是至高无上的;在与不是来自这个特定"有机体"的特有目标的其他价值——不管它们是理智的、宗教的还是道德的,个人的还是普遍的——发生冲突时,这些至高无上的价值都应当取得优势,因为只有这样,才能避免民族的衰落和毁灭。此外,把这种生活模式称为有机的,其意思是,它们不可能是由个体或群体人为地建立的,不管他们多么有权有势,除非他们亲自受到了这些在历史中发展的行动、思想和感情的方式的浸润,因为正是这些心理的、感情的和物质的生活方式,这些应付现实的方式,尤其是人们相互交往的方式,决定着所有其他的事情,并构成了民族的有机体——民族——不管它是否采取了的国家形式。所以说,使人性得以充分实现的基本人类单元不是个体,不是可以随心所欲地解散、改变或背弃的志愿团体,而是民族;家庭、部族、宗族、教区等次级单元的生存,只能取

决于民族的建立和维持,因为它们的本质和目的,即通常被称为它们的意义的东西,是来自民族的本质和目的;而且对它们的揭示不是通过理性的分析,而是通过一种无需充分意识到的特殊感悟,即对把人类个体结合成一个不可分割、无法分析的有机整体的独特关系的感悟,柏克认为这个有机整体就是社会,卢梭把它等同于人民,黑格尔则将它视为国家,而对民族主义者来说,它是并且只能是民族,不论它的社会结构或统治形式如何。

第三,从这种观念中又产生出了这样的观点:坚持某种特定的信念,采用某种特定的政策,致力于某种特定的目的,过某种特定的生活,最强有力的理由之一,甚至是惟一最强有力的理由,就是这些目的、信念、政策和生活是"我们的"。这等于说,应当遵守这些规则、信条或原则,不是因为它们通向美德、幸福、正义或自由,不是因为它们出自神灵、教会、君主、议会或其他得到普遍承认的权威,也不是因为它们自身就是好的或正确的,因而对既定条件下的所有人普遍有效;遵守它们,是因为这些价值是"我的"群体——对民族主义者来说,即"我的"民族——的价值;342 这些思想和感情,这些行为方式,是好的或正确的,我将通过使自己认同于它们来达成完美或幸福,因为它们是我诞生于其中的特定社会的生活形式的要求,柏克所说的千丝万缕的联系把我和它们连结在一起,它们贯穿于我的民族的过去和未来,脱离了它们,我将成为——换个比喻说——脱离了树干的一片落叶、一根树枝,而只有树才能给它们以生命。所以,如果我因为环境或自愿脱离了民族,我将失去目标,我将枯萎消亡,充其量只剩下一缕乡愁,回忆着当年真正充满生机与活力的时光,回忆着我在民族生活的模式里所起的作用,认识到只有它曾赋予我的所作所为以意义和价值。

采用过这种生动感人的文风的,有赫尔德、柏克、费希特和

米什莱,此后是奥地利和土耳其帝国的斯拉夫属地的沉睡的人民、沙皇统治下被压迫民族中那些唤醒民族灵魂的人,最后它遍及世界。柏克曾断言,个人也许是愚蠢的,但人类是聪明的;费希特在大约十二年后宣称,个人必定消失,必定被吸收和融入人类,这两种说法之间有一定差别。然而大方向是相同的,这种承载着价值的语言可能不时伪装成描述句,其目的只是为阐明民族性或历史发展的观念。但是,它对行动所产生的影响,以及使用它的人打算让它发挥的影响,却与自然法的语言、人权的语言、阶级战争的语言或其他任何塑造我们世界观的语言一样巨大。

最后,在无需感到奇怪的发展之后,极盛时期的民族主义便达到了这样一种立场:假如满足我所归属的有机体的需要变得与实现其他群体的目标不可调和,那么,我或者我不可分割地属于其中的社会便别无选择,只能强迫那些群体屈服,必要时就诉诸武力。假如我的群体——让我们称它为民族——想自由地实现其真正的本性,就必须清除道路上的障碍。凡是阻碍着我所认为的我的——也就是说,我的民族的——最高目标的东西,就不能允许它具有与这种目标同等的价值。可以用来给各种生活、属性和愿望的价值、给不同民族群体的价值进行排序的更高准则或标准是不存在的,因为这种标准将是超民族的,它本身不是特定的社会有机体所固有的,因此也不是它的一部分,它的正确性源于特定的社会生活之外——一种普遍的标准,就像那些相信自然法或自然正义的人对它们的理解一样。但是,既然一切价值和标准必然是内在于一个特定的社会、一个民族有机体及其独特的历史之中,个人或他所属的组织和团体只有据此才能——如果他真正理解自己——理解一切价值与目的,那么这种对普遍性的诉求便是建立在对人和历史的性质的一种错误看 343

法上。这就是有机体论的意识形态，这就是有关忠诚，有关作为民族价值之真正承载者的“人民”，有关整合主义、历史根源，有关 La terre et les morts（土地与亡灵）和民族意志的意识形态：它与那些用来描述把自然科学方法用于人类事务的轻蔑用语中所包含的分裂与衰败的力量是截然对立的，比如批判的、“分析的”理性，“冷酷的”理智，破坏性的、“原子化的”个人主义，无灵魂的机械论，异己的影响，浅薄的经验主义，无根的世界主义，关于自然、人、权利的抽象观念等等，它们忽视了各种文化与传统之间的差异——总之，这份从哈曼和柏克开始开列的敌人的完整分类表和目录单，其矛头直指启蒙运动及其全部成果，它在费希特及其浪漫派追随者那里达到一个顶点，被德·迈斯特和博纳尔系统化，在我们这个世纪两次世界大战期间的宣传家的著作中，以及在反理性主义者和法西斯作家的诅咒中，又达到了一个新的高度。

他们有意充满激情，但他们背后的语言和思想却很少完全清晰或前后一贯。民族主义的倡导者有时似乎是在说，他的民族对个人提出更高乃至最高的要求，是基于这一事实，即惟有民族的生存、目的和历史，才给了他的全部所作所为以生命和意义。但是似乎也得承认，其他人同他们自己的民族也处在同样的关系之中，对他们提出的要求也同样正确，同样具有绝对性，而这可能与另一个民族（例如某个人自己的民族）的目标或“使命”的完全实现发生冲突。这会导致理论上的文化相对主义，而这与作为前提的绝对主义是不一致的；并且会为人人为敌的战争打开方便之门。

试图避开这一点的民族主义者宣称，某个民族或种族，譬如日耳曼人，优于其他民族，它的目标高于其他民族的目标，这可344 由一些客观的、超民族的标准来衡量；它的特殊文化哺育的生

灵，与这种文化之外的人相比，人自身的真正目的在他们身上更接近于充分实现。费希特在其晚期著作中就是这样说的（同样的论点也可以在当时的阿恩特和其他德国民族主义者那里看到）。这就是黑格尔思想中每一个历史性的民族在其命定的时代和地点承担着更高使命这种观点的含义。人们根本不可能完全搞清楚，这些民族主义作家盛赞自己的民族，是因为它是他们自己的民族呢，还是因为只有它的价值接近于某些客观的理想或标准（只有那些足够幸运地受其指引的民族，才有可能充分理解它们），而其他社会对其仍然茫然无知，甚至有可能永远如此，所以客观地说它们是劣等民族。这两种观点之间的界线经常模糊不清，但它们都导致一种集体主义的自我崇拜，欧洲的，也许还有美洲的民族主义，一直倾向于强烈地表达出这种情绪。

当然，民族并不是这种崇拜的惟一中心。类似的语言和辞藻在历史上也曾被用来把个人的真正利益等同于他的教会、文化、等级、阶级以及政党的利益；有时这些东西相互重叠，或是融合成一个统一的理想，有时它们则相互发生冲突。不过历史地看，在所有这些献身和自我认同的焦点中，有着最强大号召力的是民族国家。当它在 1914 年证明了要比国际工人运动的阶级团结强大得多时，它显示出了对公民的控制力，以一种特别具有毁灭性的可悲方式表明了这一真理。

民族主义自十八世纪诞生以来，特别是当它与主张国家，具体说就是民族国家，在所有领域至高无上的国家主义（étatisme）结合在一起时，以及在它与促进工业化和现代化的力量这些它过去不共戴天的敌人结成同盟以后，它表现出多种多样的形式。不过在我看来，在它的所有表象后面，保留着我上面试图勾画的四个特征：坚信归属一个民族是压倒一切的需要；坚信在构成一个民族的所有要素之间存在着一种有机关系；坚信我们自己的

价值，仅仅因为它是我们的；最后，在面对争夺权威和忠诚的对手时，相信自己民族的权利至高无上。这些成分以不同的程度和比例见于所有迅速成长的民族主义意识形态，目前它们正在345 地球上四处蔓延。

四

不错，有别于单纯的民族意识——对某个民族的归属感——的民族主义，最初也许是针对一个社会的传统价值受到的居高临下的或蔑视的态度做出的反应，是最有社会意识的成员的自尊受到伤害和屈辱感的结果，这种感情理所当然地会引起愤怒和自我肯定。德国的反应中表现出的典型的近代民族主义的经历，似乎可以支持这种观点——从托马修斯、莱辛以及他们的十七世纪先驱在较为温和的文学爱国主义中对德国文化的自觉维护，到赫尔德关于文化自主性的断言，直到拿破仑入侵及此后在阿恩特、雅恩、克尔纳、歌勒斯等人那里爆发出的进攻性沙文主义。但故事显然不是如此简单。语言、风俗以及居住于一片领土上的连续性，自无可考的时代以来就存在着。不但针对部族或民族，而且针对由宗教或由服从单一的制度化权威而形成的统一的大社会的外来入侵，毕竟在全球各地十分频繁地发生。然而，无论在欧洲还是亚洲，无论在古代还是中世纪，这种情况都没有导致一种特定的民族主义反应；当波斯人被希腊人打败时没有发生这种反应，当希腊人被罗马人击败、佛教徒被穆斯林击败，当希腊—罗马人受到匈奴人或奥斯曼土耳其人蹂躏时，也没有发生这种反应，更不用说各个大陆数不胜数的较小战争和征服者对当地制度的毁坏了。

即使在我这个不敢以史学家或社会学家自居的人看来似乎也十分明显,一个社会或至少是其精神领袖的集体感情受到的伤害,或许是产生民族主义的一个条件,却不是它的充足条件;这个社会内部必须(至少潜在地)有这样一个群体或阶级,他们在寻找着一个忠诚或自我认同的对象,或者也许在寻找一种权力基础,而早先的凝聚力——部族的、宗教的、封建的、王朝的或军事的——已不再能够提供这种基础。例如,法国或西班牙的君主制的集权政策能够提供这种基础,而日耳曼各国的统治者就没有提供。在某些情况下,造成这种条件的,是出现了反对旧的世俗或教权统治者、寻求社会控制权的社会阶级。如果除此之外,再加上民族文化已经发端的社会遭到侵略甚至外人的蔑视,那么民族主义生长的土壤也许就算齐备了。 346

不过,还有一个条件似乎也是不可缺少的:一个社会要想发展出民族主义,至少在其某些最敏感的成员中间,它要形成自身是一个民族的形象,或至少是个民族的胚胎,所依据的是一些普遍起着统一作用的因素——语言、种族起源、共同的历史(真实的或想像的)——这些观念和情感,在受过较好的教育、社会和历史意识较强的人中间,较为清晰,而在大多数民众的意识中则要模糊得多,甚至全然不存在。当这种民族形象受到忽视或侮辱时,会在某些人中间引起仇恨,也会使其中一些人变成一个自觉的知识阶级,特别是当他们面临共同的敌人时,不论是国内的还是国外的——某种宗教、某个政府或外部的诋毁者。这是一些为人民著书立说,使他们意识到自己作为一个民族所遭受的冤屈的人——诗人、小说家、史学家、批评家、神学家、哲学家,等等。所以,对法国在所有生活领域的霸权的反抗,最初是出现在美学和文艺批评这些遥远的领域(我不想在此讨论是什么具体因素激起了英格兰或瑞士对法国新古典主义的最初反抗这个问

题)。在日耳曼各国,它变成一种社会和政治力量,一个培养民族主义的基地。在日耳曼人中间,它采取的形式是作家们的自觉努力,他们试图把自己(和别人)从他们感到令人窒息的环境中解放出来——首先是从法国美学立法者的专制教条中解放出来,因为它钳制着精神的自由发展。

不过,除了趾高气扬的法国人外,还有本国的暴君,社会的而不仅仅是美学的暴君。反对压迫性的、庸俗的社会的各种陈规陋习的个人尊严意识蓬勃兴起,它以“狂飙突进”为旗号,其直接目标是推倒社会生活的一切壁垒与藩篱,包括下层的奴颜婢膝和上层的残忍、专横跋扈与压迫,各种谎言以及所有方面的“虚伪的胡言乱语”,就像柏克所说的那样。一切法律——据说是由上帝、自然或君主所颁布,因而被赋予权威并要求普遍服从的规则——的正确性现在开始受到质疑。人们要求自我表达的自由,即创造性意志的自由表达,这种意志在艺术家中间最为纯粹和强大,但也存在于所有人身上。在赫尔德看来,这种生命活力体现在各民族集体天赋的创造物之中:传说、英雄史诗、神话、法律、习俗、歌谣、舞蹈、宗教和世俗的象征、庙宇、教堂和礼仪——创造所有这些表达和沟通形式的,不是单个的作者或特定的团体,而是集体的、与个人无关的想像力,是整个共同体的意志在各个不同的意识层面上的活动。因此他认为,使社会作为一个独特的有机体而发展的那些亲密而无形的纽带,就是由此产生的。

347

既在个人身上,也在整个社会中发挥作用的创造能力的信念,取代了无时间性的客观真理和永恒的模式——人们惟有遵循它们,才能够使幸福、美德、正义或他们的本性得到真正的实现——的信念。由此出现了一种关于人和社会的新观点,它强调生命力、运动和变化,强调个体或群体之间差异的而非相似的

方面,强调多样性、独特性和个性的魅力与价值。这一观点把世界设想为一个花园,其中的每一棵树、每一朵花,都以自己特有的姿态成长,并同环境以及它自身的个性所产生的抱负结合在一起,因而不能根据其他有机体的形态和目标加以判断。这就腰斩了占统治地位的 philosophia perennis(永恒哲学),即对一般性、同一性、普遍性、不分时空适用于一切人与事的客观永恒规律和法则的永久正确性的信念,即为自然科学和数学的胜利所激发的法国启蒙运动领袖所倡导的世俗的或自然主义的世界观。根据这种世界观,德国的文化,不论宗教的还是文学的,关注内心,倾向于神秘主义,非常闭塞,充其量是对西方苍白无力的模仿,表现出一幅可怜的景象。

我想说,这种关键的对比,至少在一开始,不过是少数德国诗人和文学批评家头脑中的想像。然而正是这些作家最强烈地感到,在腓特烈大帝领导的西化改革过程中,他们被日耳曼尤其是普鲁士正在经历的社会转型所抛弃。他们被排除在一切真正的权力之外,无法让自己适应强加在传统生活方式上的官僚机构,他们痛苦地感到,自己基本的基督教和新教的道德观念与法国启蒙运动的科学倾向不相容,而且受着两百个小诸侯的专制统治的折磨。于是他们中间最有才华和独立性的人,用不断高涨的反叛对动摇他们世界的做法——这始于路易十四的大军加给他们祖辈的屈辱——做出了反应。他们把具有洞察永不衰竭、难以言表的精神生活多样性的真正能力的德国传统的深刻与诗意,同法国思想家的世界中那些浅陋的唯物主义、功利主义和虚弱而无人情味的晦暗表现进行对比。这就是浪漫主义运动的根源,至少在德国,这场运动赞美不受民族以理性方法发现的法则束缚的集体意志,赞美创造性的民族的精神生活,个人可以参与到这种民族的活动(或是非人格的意志)中,但它又是难以

348

观察或描述的。民族的政治生命就是这种集体意志的表现，这一观点是政治浪漫主义(即民族主义)的本质。

让我再说一遍，尽管在我看来，民族主义首先是受到伤害的社会做出的反应，不过这虽然是民族主义肯定自身的必要条件，却不是一个充足的理由。自从渺远的古代以来，一个社会对另一个社会施加的伤害，在任何情况下都没有导致民族主义的反应。引起这种反应还需要更多的东西——一种新的人生观，受伤害的社会或被政治和社会变迁抛在一边的阶级和群体使自己认同于这种人生观，他们以此为中心团结在一起，努力恢复他们的集体生活。所以，只有认识到彼得大帝在国内推行剧烈而迅速的现代化所造成的后果，才能够理解俄国的斯拉夫主义和民粹派运动，这正如腓特烈大帝在较小范围内在普鲁士所做的事情与德国民族主义的关系一样。这些事情就是：技术革命的后果或新市场的开拓和旧市场的衰败，各阶层的生活因此而被打乱；受过教育但因心理原因难以进入官僚阶层的人，丧失了使用其技能的机会；最后，就德国而言，外部强敌的占领或殖民统治摧毁了传统的生活方式，使人们，特别是其中最敏感、最具有自我意识的人——艺术家、思想家或无论什么职业的人，处在一种动荡不安的迷惘状况中。于是人们努力创造一种新的综合，一种新的意识形态，以便为他们对和他们的信念及生活方式相对立的势力做出的反抗加以解释和辩解，并指出一个新的方向，为自己提供一个自我认同的新中心。

349 在我们这个不乏社会和经济动荡的时代，这种现象实在是太常见了。在种族纽带以及共同的历史经验没有强大到产生民族感情的地方，这种新的中心可能是某个社会阶层、政党、教会，或最常见的是一个权力和权威中心——国家本身，不论它是不是多民族的。在它举起的旗帜之下，所有那些传统生活方式被

打断的人——无地的农民、破产的地主或店主、失业的知识分子、各行各业的失败者——能够聚集和重新组合在一起。然而事实上,无论是作为一种象征还是实体,它们都无法像作为一种统一的强大动力的民族那样采取行动;当民族和其他献身对象——种族、宗教、阶级——结合在一起时,它的感召力才是无比强大的。

第一批真正的民族主义者——德国人——为我们提供了一个例证:受伤害的文化自豪感与一种哲学和历史幻象结合在一起,试图消弭伤痛并创造一个反抗的内在中心。最初是一小批受过教育、心怀不满的仇法分子;后来,在法国军队和拿破仑的"一体化"所制造的灾难的影响下,出现了一场广泛的民众运动,这是民族主义情绪的第一个高潮,其中便包含着狂放的学生沙文主义、焚烧书籍以及对叛国者的秘密审讯,巫师的弟子失去了控制,让歌德和黑格尔这些冷静的思想家也产生了反感。另一些民族紧随其后,部分原因是受德国人的说辞影响,部分原因是它们的环境与德国人非常相似,所以产生了相似的病症和同样危险的药方。在德国之后是意大利和波兰,然后是巴尔干和波罗的海各民族和爱尔兰;法国战败后的法兰西第三共和,直到我们这个时代,在亚洲和非洲的共和国和独裁国家,在法国和英国,在比利时和科西嘉,在加拿大、西班牙和塞浦路斯,民族主义正在地区的和种族的群体中燃烧,天知道还有别的什么地方。

据我所知,没有哪个十九世纪的预言家预见到任何这类事情。若是有什么人提到过它,十有八九也认为它太不确定,以致不值得考虑。我们时代这种至关重要的发展的高度可能性受到忽视,其原因何在? 350

五

自由派的理性主义思想家在十九世纪和二十世纪的几十年间做过这样一些假设：自由主义民主政体是最令人满意——或至少是不令人满意的程度最低——的人类组织形式；民族国家是——或至少从历史的角度看，已经成为——独立、自治的人类社会的正常单位；最后，一旦多民族帝国（赫尔德指责它是胡拼乱凑的政治怪物）分解成它的各个组成部分，具有共同语言、习俗、记忆、观念的人们对统一的渴望将最终得到满足，获得解放的、自决的民族国家的社会（马志尼的青年意大利、青年德意志、青年波兰、青年俄罗斯）将开始生存，它们会在一种未被侵略性民族主义（它本身是一种由压迫引起的病态表现）所玷污的爱国主义的激励下，和平地生活并彼此和睦相处，不会再受到过去奴役时代的非理性遗产的妨碍。马志尼运动的一个代表曾应邀出席第一国际工人协会的会议，不管马克思可能多么不喜欢，但这一事实在这方面意义重大。这种信念为第一次世界大战后出现的国家的自由派和民主派创立者所认同，并具体体现在国联的建立上。至于马克思主义者，虽然他们认为民族主义是历史的反动，但他们并不要求完全废除民族边界；如果阶级剥削被社会主义革命所消灭，他们设想自由的民族社会仍可继续生活在一起，直到被当做阶级统治工具的国家完全消亡，或者此后也还会存在。

这些意识形态都没有估计到民族情绪以及比这更严重的侵略性民族主义的发展。我以为，被忽视的是一个也许只有涂尔干才明确意识到的事实，即工业进步所需要并产生的集中化和

官僚制的"理性化"，破坏了人们过去笃信的传统等级制和社会生活秩序，这使大量的人失去了社会和情感上的安全感，导致了异化、精神失落和不断加剧的失范等显著现象，因此需要用巧妙的社会政策创造出心理上的等价物，以代替作为旧秩序基础的、已经消失的文化、政治和宗教价值。社会主义者相信，阶级的团 351 结、被剥削者四海一家的感情，以及将会从革命中诞生的一个正义与理性社会的前景，会提供这种不可缺少的社会粘合剂；在一定程度上也确实如此。此外，一些穷人、无家可归者和被剥夺者移居到了新大陆，不过对大多数人来说，填补这一空白的不是行业协会，不是政党，也不是索雷尔打算提供的革命神话，而是旧的传统纽带、语言、土地、真实的或想像的历史记忆，以及各种制度或领袖，它们的作用是使人们自视为一个共同体（Gemeinschaft）的观念得到落实——这些符号或代言人的力量，已经证明远比社会主义者或开明的自由派所愿意相信的更强大。这种民族乃最高权威的观念，有时被笼罩在一种神秘的或救世的狂热之中，取代了教会、国王、法治或其他终极价值的来源，从而缓解了群体意识受到伤害所引起的痛苦，不论它是由谁造成的——入侵之敌或本地资本家，帝国主义剥削者或矫揉造作、冷酷无情的官僚组织。

政党和政客无疑有意利用这种情绪，不过它虽然被人利用，却不是由那些有目的地利用它的人发明的。它存在着，并且自有其独立的力量，它可以与其他力量结合起来，最为有效的是与致力于现代化的国家权力结合起来，对抗被视为异己的或敌对的势力；或是与国内的某些宗教、政治和经济的群体、阶级以及运动相结合，社会上有大量的人并非本能地认同于后者。它朝着许多不同的方向发展，也可以在这些发展中得到利用，成为世俗化、工业化、现代化以及资源合理利用的一件武器；或是在对

一个真实的或想像的过去的诉求中，在对某个已经消失的、异教的或新的中世纪乐园、对一种更勇敢、更简朴、更纯洁的生活幻象的诉求中得到利用；或是作为对血统或某种古代信仰的呼唤，用以反对外国人、世界主义者或“诡辩家、经济学家和精于算计的人”，他们不理解民族的真正灵魂或它的根源，败坏了它的遗产。

未治愈的精神创伤(无论它是由什么引起的)与作为生者、死者和尚未出世者的社会的民族形象(当发展到一种病态的极端时即可证明它的邪恶)结合在一起，有着爆炸性的威力，我认为，那些不管在其他方面多么聪明，却忽视了这种威力的人，都表现出对社会现实没有足够的把握能力。在我看来，这在今天就像过去二百年一样正确。不错，现代民族主义是诞生于德国的土壤，但是无论何处，只要存在着与现代化进程对传统德国社会的影响足够相似的条件，民族主义就会得到发展。我不打算说这种意识形态是不可避免的，也许它根本就不会出现。迄今尚未有人令人信服地证明，人类的想像力是遵循着可以发现的规律，或是能够预见观念的运动。假如这些观念没有出现，历史完全可能走上另一个方向。德国人受到的伤害可以一直存在，但是由此出现的止痛药，即雷蒙·阿隆所说的知识分子的鸦片也许可以有所不同——假如这真的发生了，事情就会以另一种面貌出现。然而这种观念毕竟已经诞生，也导致了它所导致的各种后果；并且我认为，拒不承认它们的本质与重要性，是某种意识形态顽固性的表现。

人们为何没有理解它？部分原因大概是“辉格党的解释”得到了启蒙的自由主义(和社会主义)史学家如此广泛的传播；这是一幅人所熟知的画面：一方是黑暗势力——教会、资本主义、传统、权威、等级制、剥削、特权，另一方是光明的力量，是为理

性、知识,为消除人与人之间的壁垒,为平等和人权(特别是劳动大众的人权),为个人与社会的自由,为减少不幸、压迫和野蛮现象而从事的斗争,以及对人们的共同之处而不是差异的强调。然而,用最简单的话说,差异不比人类的同一性,不比费尔巴哈和马克思所说的"类存在"更缺少真实性。起源于这种差异的民族感情,同时发生于这种光明与黑暗、进步与反动的分界线的两侧,这正如我们这个时代的共产主义阵营内部的情况一样。被忽视的差异要肯定自身的存在,并终于起来反抗为了某种假想或一厢情愿的同一性而压制它们的努力。一个科学地组织起来并受理性支配的单一世界系统的理想,是启蒙运动计划的核心。当伊曼纽尔·康德(几乎不可能指责他有非理性主义思想的倾向)宣称"用人性的曲木造不出笔直的东西"时,他的所言并不荒唐。

我还要提出一点。在我看来,十九世纪和二十世纪早期的思想有着令人吃惊的欧洲中心论特点。那个时代的甚至最富有 353 想像力、最激进的政治思想家,在谈到非洲或亚洲的居民时,他们的想法中通常都奇怪地有一种冷淡而抽象的东西。他们几乎完全根据欧洲人对待他们的态度来思考亚洲人和非洲人。无论帝国主义者还是仁慈的家长专制主义者,或自由主义者和受到征服和剥削伤害的社会主义者,对非洲和亚洲各民族的讨论,总是把他们作为欧洲人的庇护对象或牺牲品,但很少(即或有之)从他们自身的角度,把他们视为有着自己的历史与文化的民族;他们具有只能从其自身的实际特性和环境加以理解的过去、现在和未来;或者,即使这些本土文化的存在得到了承认,比如说印度或波斯、中国或日本,在讨论这些社会未来的需要时,它们也多半受到忽视。结果,在这些大陆何以会发展出不断加剧的民族主义的观点,便不可能得到严肃的考虑。甚至列宁在思考

这些地方的民族运动时，也只把它们看做反对欧洲帝国主义的武器；认为支持它们只会加速或延缓欧洲走向革命的进程。这是完全可以理解的，因为他和他的革命同伴相信世界权力的中心是在欧洲，欧洲的无产阶级革命会自动地解放世界各地的工人，亚洲或非洲的殖民地或半殖民地政府将由此而被消灭，它们的臣民将加入到一个完成了社会解放的国际世界新秩序之中。因此，列宁对各种共同体本身的生活不感兴趣，他在这个方面继承了马克思；譬如说，马克思在有关印度和中国，或在涉及到这个问题的有关爱尔兰的著述中，并没有就它们的未来阐述过什么教诲。

这种几乎普遍存在的欧洲中心论，可能至少部分地说明了一个事实：这些大陆的反帝主义，还有民族主义的勃兴，一直没有人做出预见。直到1904年日本人战胜俄国造成的巨大冲击之前，欧洲以外的任何人民，都没有使自身作为一个完整意义上的民族得到过西方的社会或政治理论家的关注，它的内在属性、它的历史、问题、未来的潜力，对于研究公共事务、历史以及人类一般发展的学者来说，构不成一个具有根本重要性的领域。这一点，就像其他因素一样，也许有助于解释以往的未来学中这个奇怪的空白。记住以下事实是有益的：俄国革命虽然真正摆脱了任何民族主义因素，甚至在同盟国开始干涉之后依然如此——确实可以公正地把它描述为有着完全反民族主义的特征。但这种情况并没有持续下去。在希特勒入侵俄国之前和入侵期间，斯大林不得不对民族情绪做出的让步，此后对纯粹俄罗斯历史中的英雄的赞美，表明了为促进苏维埃国家的目标需要动员这种情绪的程度。对于第二次世界大战结束后兴起的大多数国家来说，这一观点也同样成立。

我认为，可以毫不夸张地说，在今天，至少在西方世界以外，

354

不与民族主义感情结盟的任何政治运动都不可能获胜。我不得不再说一遍,我既非历史学家,也不是政治学家,因此我并不声称自己提供了对这种现象的一种解释。我只想提出一个问题,并指出有必要对这个已给我们的世界造成重大影响的浪漫主义反叛的派生物给予更多的关注。 355

伯林作品编目

AC	*Against the Current*
CC	*Concepts and Categories*
CTH	*The Crooked Timber of Humanity*
FEL	*Four Essays on Liberty*
PI	*Personal Impressions*
PSM	*The Proper Study of Mankind*
PT	*Russian Thinkers*
SR	*The Sense of Reality*
VH	*Vico and Herder*

在更新编目时我没有改动 1979 年本书第一版时的作品编号，以免混乱。后来发现的更早的作品被编为“45a”、“166b”等。

1928

1 (unattributed)'The Collected Poems of G. K. Chesterton', review of *The Collected Poems of G. K. Chesterton*, *Pauline* 46(1928), 13—15

1a 'Reflections on the Art of John Armstrong (O. P.)', *Debater* (St Paul's School) No 9 (March 1928), 4

1b The Truro Prize Essay (1928)(on freedom), *Debater* (St Paul's School) No 10(November 1928), 3, and No 11 (July 1929), 2—4

1929

2 'Pelicans'en va-t-en guerre: a tale of war and peace', *Pelican Record*① 19 (1929), 34—6

2a (unattributed) Review of Oliver Elton, *C. E. Montague: A Memoir*, *Pelican Record* 19 (1929), 85—6

1930

2b (under pseudonym 'Albert Alfred Apricott') 'Music Chronicle', *Oxford Outlook*② 10(1930), 616—27

3 'Some Procrustations', *Oxford Outlook* 10 (1930), 491—502

4 Editorial, *Oxford Outlook* 10 (1930), 561—5

5 Review of Ernst Benkard, *Undying Faces*, *Oxford Outlook* 10 (1930), 628—30

1931

6 (under pseudonym 'A. A. A.': cf. 2b) 'Music Chronicle', *Oxford Outlook* 11 (1931), 49—53

7 (under pseudonym 'A. A. A.': cf. 2b) 'Music Chronicle', *Oxford Outlook* 11 (1931), 131—5

8 (unattributed) 'Oglethorpe University, Ga', *Pelican Record* 20 (1931), 34—40

9 Editorial, *Oxford Outlook* 11 (1931) 1—2

10 'Alexander Blok', editorial, *Oxford Outlook* 11 (1931), 736; see also ibid., p. 225

① 这是牛津大学圣体学院的杂志,以赛亚·伯林是它的编辑之一,时间为第19卷4期(1929年12月)到第20卷4期(1932年6月)。这期间的每一期杂志上都有未署名的文章,有些可能系伯林所作。

② 以赛亚·伯林编辑了这本杂志的6期,从第10卷52期(1930年5月)到第12卷57期(1932年2月),其中,第52期是与阿瑟·卡尔德-马歇尔合编,第55—7期是与理查德·古德曼合编。

11 Translation of Alexander Blok, 'The Collapse of Humanism', *Oxford Outlook* 11(1931), 89—112

1932

12 'Music Chronicle', *Oxford Outlook* 12 (1932), 61—5

13 'Music Chronicle', *Oxford Outlook* 12 (1932), 133—8

14 Review of Leonard Woolf, *After the Deluge*, *Oxford Outlook* 12 (1932), 68—70

1933

15 Review of Havelock Ellis, *Views and Reviews: First Series*, *Criterion* 12 (1933), 295—8

1934

16 'Music in Decline', review of Constant Lambert, *Music Ho!*, *Spectator* 152 (1934), 745—6

1935

16a 'Impressionist Philosophy', review of Henri Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, trans. R. A. Andra and C. Brereton, *London Mercury* 32 (1935), 489—90

17 'Musiciens D'Autrefois', review of Bernard van Dieren, *Down Among the Dead Men*, *Spectator* 155 (1935), 732 (letter, 906)

17a 'The Second Confucius', review of John Dewey, *Art as Experience*, *London Mercury* 31 (1934—5), 387—8

1936

18 'The Future of Music', review of Cecil Gray, *Predicaments, or Music and the Future*, *Spectator* 157 (1936), 317—8

18a 'Gramophone Notes', *Oxford Magazine* 54 (1935—6), 370 (unattributed), 717; 55 (1936—7), 182

19 'Obscurum Per Obscurius', review of T. A. Jackson, *Dialectics*, *Spectator* 156 (1936), 888

19a 'Plato', review of G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, and Vladimir Solovyev, *Plato*, trans. Richard Gill, with a note on Solovyev by Janko Lavrin, *London Mercury* 33 (1935—6), 452—3

1937

20 'Induction and Hypothesis', *Proceedings of the Aristotelian Society* supplementary vol. 16 (1937), 63—102

21 'The Father of Anarchism', review of E. H. Carr, *Michael Bakunin*, *Spectator* 159(1937), 1186

21a 'Gramophone Notes', *Oxford Magazine* 55 (1936—7), 568

21b 'The Mass in D', review of a performance of Beethoven's *Missa Solemnis*, *Oxford Magazine* 55 (1936—7), 558—9

21c (unattributed) 'Toscanini', *Oxford Magazine* 55 (1936—7), 719—20

22 Review of Julius Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, *Criterion* 17 (1937), 174—82

1938

23 'The Development of Modern Music', review of Gerald Abraham, *A Hundred Years of Music*, *Spectator* 161 (1938), 489—90

23a 'Gramophone Notes', *Oxford Magazine* 56 (1937—8), 770—1; 57 (1938—9), 243

23b 'Laws of Musical Sound', review of Sir James Jeans, *Science and Music*, *London Mercury* 37 (1937—8), 356

23c 'Oxford Subscription Concert', *Oxford Magazine* 56 (1937—8), 470—1

23d Review of Constance Maund, *Hume's Theory of Knowledge*, *Oxford Magazine* 57 (1938—9), 224—5

1939

24 *Karl Marx: His Life and Environment* (London, 1939: Thortnton Butterworth; Toronto, 1939: Nelson)

2nd ed. (London, 1948: Oxford University Press; New York, 1959: Oxford University Press); repr. with corrections (London and New York, 1960: Oxford University Press); trans. French, German

3rd ed. (London and New York, 1963: Oxford University Press; New York, 1963: Time Inc.; [Tokyo], 1963: Oxford University Press/Maruzen); trans. Dutch, Finnish, German, Hebrew, Italian, Japanese, Norwegian, Spanish, Swedish

4th ed. (Oxford and New York, 1978: Oxford University Press; London, 1978: Book Club Associates; London, 1995: Fontana Press); trans. Dutch, Italian, Japanese, Korean, Polish, Portuguese

25 'Verification', *Proceedings of the Aristotelian Society* 39 (1938—9), 225—48; repr. in G. H. R. Parkinson (ed.), *The Theory of Meaning* (London, 1968: Oxford University Press), and *CC*; trans. Spanish

26 Review of Karl Britton, *Communication*, *Mind* 48 (1939), 518—27

1940

26a 'Gramophone Notes', *Oxford Magazine* 58 (1939—40), 306—7

1947

27 'The Man Who Became a Myth', *Listener* 38 (1947), 23—5; repr. with the subtitle 'Belinsky and his Influence on Nineteenth-Century Russia' in John Morris (ed.), *From the Third Programme: A Ten*

Years' Anthology (London, 1956: Nonesuch Press)

27a Review of Ralph Parker, '*How do you do, Tovarich?*', *Listener* 38 (1947), 543, 545

28 Review of Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, *Mind* 56 (1947), 151—66

28a 'Digest' of Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, *British Book News* 80 (April 1947), 210—1; repr. in *British Book News 1947* (London, 1949)

1948

29 'Karajan: A Study', *Observer*, 19 September 1948, 2

30 'Russia and 1848', *Slavonic Review* 26 (1948), 341—60; repr. in Heinz Lubasz (ed.), *Revolutions in Modern European History* (New York/London, 1966: Macmillan/Collier-Macmillan) (with revisions), and *RT*; trans. Polish

30a Review of Bishop Fan S. Noli, *Beethoven and the French Revolution*, *English Historical Review* 63 (1948), 565—6

30b Review of Henri Troyat, *Firebrand: The Life of Dostoevsky*, *Listener* 40 (1948), 102

1949

31 'The Anglo-American Predicament', *Listener* 42 (1949), 518—19 and 538 (letters, 681, 813, 815)

31a 'Notes on the Way', *Time and Tide* 30 (1949), 1133—4, 1157—8, 1187—8

32 'Mr Churchill' (review of Churchill's 2nd vol. of war memoirs, *Their Finest Hour*), *Atlantic Monthly* 184 No 3 (September 1949), 35—44; as 'Mr Churchill and F. D. R.', *Cornhill Magazine* 981

(1950), 219—40; repr. as *Mr Churchill in* 1940 (London, [1964]; John Murray; Boston/Cambridge, n. d.: Houghton Mifflin/Riverside press), as 'Winston Churchill in 1940' in *PI* and *PSM*, and in part as 'Churchill and Roosevelt' in John Gross (ed.), *The Oxford Book of Essays* (Oxford and New York, 1991: Oxford University Press); excerpted as 'Roosevelt and Churchill: A Study of Two Great Personalities' in *News Chronicle*, 12 December 1949, 2; trans. German

33 'Three Who Made a Revolution', review of Bertram D. Wolfe, *Three Who Made a Revolution*, *American Historical Review* 55 (1949), 86—92

34 Review of G. V. Plekhanov, *In Defence of Materialism*, trans. Andrew Rothstein, *Slavonic Review* 28 (1949—50), 257—62 (letter, 607—10)

34a 'Attitude on Marxism Stated: Dr Berlin Amplifies His Remarks Made at Mount Holyoke' (letter), *New York Times*, 8 July 1949, 18

34b Review of Leopold Schwarzschild, *The Red Prussian: The Life and Legend of Karl Marx*, *International Affairs* 25 (1949), 532—3

1950

35 'Empirical Propositions and Hypothetical Statements', *Mind* 59 (1950), 289—312; repr. in Robert J. Schwartz (ed.), *Perceiving, Sensing, and Knowing* (New York, 1965: Doubleday), and *CC*

36 'Logical Translation', *Proceedings of the Aristotelian Society* 50 (1949—50), 157—88; repr. in *CC*

36a 'The Trends of Culture', contribution to 'The Year 1949 in Historical Perspective', in 1950 *Britannica Book of the Year* (Chicago/Toronto/London, 1950: Encyclopaedia Britannica, Inc.), xxii – xxxi

37 'Political Ideas in the Twentieth Century', *Foreign Affairs* 28 (1950), 351—85; repr. in *FEL* and in part in David Cooperman and E. V.

Walter(eds), *Power and Civilization: Political Thought in the Twentieth Century*(New York, 1962: Crowell); trans. German, Japanese, Norwegian, Polish, Russian [in part, from Hebrew (see 112)]

38 'Socialism and Socialist Theories', *Chambers's Encyclopaedia* (London, 1950: Newnes; New York, 1950: Oxford University Press), vol. 12, 638—50; revised in 1966 ed. (Oxford, New York etc.: Pergamon), vol. 12, 640—52; repr. with further revisions in *SR*

39 Translation of Ivan Turgenev, *First Love*: with *Rudin*, trans. Alex Brown, and an introduction by Lord David Cecil (London, 1950: Hamish Hamilton); illustrated ed. (without *Rudin*) (London, 1956: Hamish Hamilton; London, 1965: Panther; Harmondsworth, 1977: Penguin); repr. with an introduction by V. S. Pritchett (Harmondsworth, 1978: Penguin); reissued (with Cecil's intro—duction) with 66 as *First Love [and] A Fire at Sea* (London, 1982: Hogarth Press; New York, 1983: Viking); reissued with 66 and *Spring Torrents* (trans. Leonard Schapiro) as *First Love and Other Stories* (London, 1994: David Campbell Publishers [Everyman's Library]); trans. Malay

39a 'Soviet Beginnings', review of E. H. Carr, *A History of Soviet Russia*, vol. 1: *The Bolshevik Revolution 1917—1923*, *Sunday Times*, 10 December 1950, 3

40 'Russian Literature: The Great Century', review of D. S. Mirsky, *A History of Russian Literature*, *Nation* 170 (1950), 180—3, 207—8

41 'The Energy of Pasternak', review of Boris Pasternak, *Selected Writings*, *Partisan Review* 17 (1950), 748—51; repr. in Victor Erlich (ed.), *Pasternak: A Collection of Critical Essays* (Englewood Cliffs, NJ, 1978: Prentice-Hall)

41a '"A Sense of Reality" about Russia', review of Walter Bedell Smith, *My Three Years in Moscow*, *New York Times Book Review*, 8 Jan-

uary 1950, 1, 25

42 'A View of Russian Literature', review of Marc Slonim, *The Epic of Russian Literature*, *Partisan Review* 17 (1950), 617—23

1951

43 'Jewish Slavery and Emancipation', *Jewish Chronicle*, 21 September 1951, 17, 24; 28 September 1951, 17, 19; 5 October 1951, 13, 15; 12 October 1951, 8; repr. from Norman Bentwich (ed.), *Hebrew University Garland* (London, 1952: Constellation Books), 18—42; trans. French

44 'Lev Tolstoy's Historical Scepticism', *Oxford Slavonic Papers* 2 (1951), 17—54; repr. with additions as *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History* (London, 1953: Weidenfeld and Nicolson; New York, 1953: Simon and Schuster; New York, 1957: New American Library; New York, 1986: Simon and Schuster, with an introduction by Michael Walzer); repr. in *RT* and *PSM*; *RT* text reprinted separately (London, 1992: Phoenix; Chicago, 1993: Ivan R. Dee) and excerptedas *Tolstoy and History* (London, 1996: Phoenix); trans. Hebrew, Italian, Japanese, Lithuanian (in part), Polish, Spanish; see also 173

44a 'Nineteen Fifty: A Survey of Politico-Cultural Trends of the Year', in *1951 Britannica Book of the Year* (Chicago/Toronto/London, 1951: Encyclopaedia Britannica, Inc.), xxii-xxxi

45 'On Translating Turgenev', review of I. S. Turgenev, *Smoke*, *On the Eve*, *Virgin Soil*, *Fathers and Children* and *A House of Gentle Folk*, trans. Constance Garnett, *Observer*, 11 November 1951, 7

45a Review of Edmund Hallett Carr, *Studies in Revolution*, *International Affairs* 27 (1951), 470—1

45b Review of Benoît-P. Hepner, *Bakounine et le panslavisme révolution—*

naire, *Slavonic Review* 30 (1951—2), 280—5

45c 'This Modern Age', review of Hans Kohn, *The Twentieth Century*, *Jewish Chronicle*, 10 August 1951, 10

1952

46 (under pseudonym 'O. Utis') 'Generalissimo Stalin and the Art of Government', *Foreign Affairs* 30 (1952), 197—214; trans. German, Swedish

46a 'Lament for Lipatti', *House and Garden* 7 No 3 (March 1952), 91, 98

46b 'Nineteen Fifty-One: A Survey of Cultural Trends of the Year', in *Britannica Book of the Year 1952* (Chicago/Toronto/London, 1952: Encyclopaedia Britannica, Inc.), xxii-xxxi

47 Review of Benedetto Croce, *My Philosophy*, *Mind* 61 (1952), 574—8

48 Review of Morton White, *Social Thought in America*, *Mind* 61 (1952), 405—9

49 'Dr Chaim Weizmann' (supplementary obituary), *The Times*, 17 November 1952, 8

50 'The Fate of Liberty' (letter), *The Times*, 16 December 1952, 9

1953

51 'Henderson at Oxford: 1. All Souls', in T. Wilson (ed.), 'Sir Hubert Henderson, 1890—1952', supplement to *Oxford Economic Papers* 5 (1953), 55—8; repr. as 'Hubert Henderson at All Souls' in *PI*

52 'Israel—A Survey', in *The State of Israel* (London, 1953: Anglo-Israel Association) 42—55; repr. as 'The Face of Israel', *Jewish Frontier* 21 No 5 (May 1954), 22—30, in *Israel: Some Aspects of the New State* (London, 1955 Anglo-Israel Association) and as 'The Origins of Israel' in Wálter Z. Laqueur (ed.), *The Middle East in Transition*

(*London*, 1958: Routledge and Kegan Paul)

53 (unattributed) 'Thinkers or Philosophers?', review of N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*. *Times Literary Supplement*, 27 March 1953, 197—8

53a Review of Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. F. C. A. Koelnn and J. P. Pettegrove, *English Historical Review* 68 (1953), 617—9

1954

54 *Historical Inevitability*, Auguste Comte Memorial Trust Lecture No 1 (London, 1954: Oxford University Press), 76 pp.; repr. in *FEL*, Patrick Gardiner (ed.), *The Philosophy of History* (London, 1974: Oxford University Press), and *PSM*; excerpted in Hans Meyerhoff (ed.), *The Philosophy of History in Our Time: An Anthology* (New York, 1959: Doubleday); trans. Italian, Japanese, Norwegian, Spanish, Swedish

54a 'Men Who Lead' (on Chaim Weizmann), *Jerusalem Post*, 2 November 1954, 5, 6; repr. as 'The Anatomy of Leadership' in *Jewish Frontier* 21 No 12 (December 1954), 13—17

55 'Realism in Politics', *Spectator* 193 (1954), 774—6

55a 'Calling America to Greatness', review of Adlai Stevenson, *Call to Greatness*, *Sunday Times*, 5 December 1954, 6

1955

56 'Herzen and Bakunin on Individual Liberty', in Ernest J. Simmons (ed.), *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought* (Cambridge, Massachusetts, 1955: Harvard University Press), 473—99; repr. in *RT*

57 'A Marvellous Decade', Northcliffe Lectures for 1954; repr. as 'A Re-

markable Decade' in *RT*; trans. Italian

Ⅰ '1838—48: The Birth of the Russian Intelligentsia', *Encounter* 4 No 6 (June 1955), 27—39

Ⅱ '1838—48: German Romanticism in Petersburg and Moscow', *Encounter* 5 No 11 (November 1955), 21—9

Ⅲ 'Belinsky: Moralist and Prophet', *Encounter* 5 No 12 (December 1955), 22—43

Ⅳ 'Herzen and the Grand Inquisitors', *Encounter* 6 No 5 (May 1956), 20—34; repr. as 'Alexander Herzen' in Stephen Spender, Irving Kristol and Melvin J. Lasky (eds), *Encounters: An Anthology from the First Ten Years of* Encounter *Magazine* (New York, 1965: Simon and Schuster), and as introduction to Alexander Herzen, *Childhood, Youth and Exile*, trans. J. D. Duff (Oxford, 1980: Oxford University Press); trans. French, Japanese

58 'Montesquieu', *Proceedings of the British Academy* 41 (1955), 267—96; repr. in *AC*

59 (with Anthony Quinton, Stuart Hampshire and Iris Murdoch) 'Philosophy and Beliefs', *Twentieth Century* 157 (1955), 495—521

60 'Roosevelt through European Eyes', *Atlantic Monthly* 196 No 1 (July 1955), 67—71; as 'President Franklin Delano Roosevelt', *Political Quarterly* 26 (1955), 336—44; repr. under the latter title in *PI* and *PSM*

61 'The Furious Vissarion', review of Herbert E. Bowman, *Vissarion Belinski*, *New Statesman and Nation* 50 (July—December 1955), 447—8; repr. in *New Leader* (U.S.A), 16 January 1956, 21—2

61a 'Words of Wisdom', review of *The Table Talk of a Modern Sage: Dialogues of Alfred North Whitehead, OM*, as recorded by Lucien Price, *Jewish Chronicle*, 18 February 1955, 18

61b 'Marx as Historian' (letter), *Mew Statesman and Nation* 50 (July—

December 1955), 366

1956

62 (ed. with introduction and commentary) *The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers* (Boston, 1956: Houghton Mifflin; New York, 1956: New American Library; Oxford, 1979: Oxford University Press); introduction excerpted in Jack Lively (ed.), *The Enlightenment* (London, 1966: Longmans)

63 Introduction to Alexander Herzen, *From the Other Shore and The Russian People and Socialism* (London, 1956: Weidenfeld and Nicolson; Oxford, 1979: Oxford University Press), vii—xxiii/xxv; repr. with postscript as '"A Revolutionary Without Fanaticism"', *New York Review of Books*, 19 April 1979, 16—21; trans. Finnish, Japanese

64 'Equality', *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1955—6), 301—26; repr. in the Bobbs-Merrill Reprint Series in Political Science, No 688 12, and CC

65 'The Father of Russian Marxism' (Plekhanov), *Listener* 56 (1956), 1063—4, 1077; repr. as 'Father of Russian Socialism', *New Leader* (U.S.A), 4 February 1957, 14—7; trans. French

65a 'Portrait of a Nineteenth-Century Prophet', review of George Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon*, *Sunday Times*, 21 October 1956, 8

1957

66 'An Episode in the Life of Ivan Turgenev', *London Magazine* 4 No 7 (July 1957), 14—24 (includes translation of Turgenev's 'A Fire at Sea'); reissued with 39 as *First Love* [*and*] *A Fire at Sea* (London, 1982: Hogarth Press; New York, 1983: Viking)

67 'The Silence in Russian Culture', *Foreign Affairs* 36 (1957), 1—24

68 (under pseudonym 'L.') 'The Soviet Intelligentsia', *Foreign Affairs* 36

(1957), 122—30; trans. German

68a (with Edgar Lustgarten and Lords Hailsham and Russell) 'London Forum' (discussion of 'The Role of Great Men in History'), *London Calling*, 31 January 1957, 3—4, 10

69 (with Miriam Rothschild) 'Mr James de Rothschild: "Grand Seigneur"' (supplementary obituary), *The Times*, 13 May 1957, 15

1958

70 *Chaim Weizmann*, 2nd Herbert Samuel Lecture (London, 1958: Weidenfeld and Nicolson; New York, n. d.: Farrar, Straus and Cudahy), 60 pp.; repr. in *PI*

71 *Two Concepts of Liberty*, Inaugural Lecture as Chichele Professor of Social and Political Theory (Oxford, 1958: Clarendon Press), 55pp.; repr. in *FEL* and *PSM* and in part in William Ebenstein (ed.), *Modern Political Thought: The Great Issues*, 2nd ed. (New York, 1960: Holt, Rinehart and Winston) (as 'Freedom: Negative or Positive?'), Anthony Quinton (ed.), *Political Philosophy* (London, 1967: Oxford University Press), and David Miller (ed.), *Liberty* (Oxford, 1991: Oxford University Press); ed. with notes by Kimiyoshi Yura (Kyoto, 1967: Apollon-sha); trans. Arabic, Bulgarian, Dutch, Greek, Italian, Japanese, Lithuanian, Norwegian, Polish, Slovenian (in part), Spanish, Ukrainian

72 'Richard Pares', *Balliol College Record* 1958, 32—4; repr. in *PI*

72a Contribution (principally on Boris Pasternak, *Doctor Zhivago*) to 'Books of the Year I', *Sunday Times*, 21 December 1958, 6

1959

73 *European Unity and its Vicissitudes* (Amsterdam, 1959: Fondation Européenne de la Culture), 31 pp.; repr. in *CTH*; trans. French,

Lithuanian

74 *John Stuart Mill and the Ends of Life*, Robert Waley Cohen Memorial Lecture (London, 1959: Council of Christians and Jews), 32 pp.; repr. in *FEL*; trans. Japanese

75 *The Life and Opinions of Moses Hess*, Lucien Wolf Memorial Lecture (Cambridge, 1959: Heffer), 49 pp.; digest in *Jewish Chronicle*, 13 December 1957, 19; repr. in Philip Rieff (ed.), *On Intellectuals* (New York, 1969: Doubleday), and *AC*; trans. French, Russian

75a 'An Oxford Manifesto' (letters), *New Statesman* 58 (July—December 1959), 511, 582

1960

76 Introduction to Franco Venturi, *Roots of Revolution* (London, 1960: Weidenfeld and Nicolson; New York, 1966: Grosset and Dunlap), vii—xxx; repr. as 'Russian Populism' in *Encounter* 15 No 1 (July 1960), 13—28, and *RT*

77 'History and Theory: The Concept of Scientific History', *History and Theory* 1 (1960), 1—31; repr. in Alexander V. Riasanovsky and Barnes Riznik (eds), *Generalizations in Historical Writing* (Philadelphia, 1963: University of Pennsylvania Press), and as 'The Concept of Scientific History' in William H. Dray (ed.), *Philosophical Analysis and History* (New York, 1966: Harper and Row), *CC* and *PSM*; trans. German (in part), Japanese

78 'Marx', in J. O. Urmson (ed.), *Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers* (London, 1960: Hutchinson; 2nd ed. 1975), 176—81

79 'The Philosophical Ideas of Giambattista Vico', in *Art and Ideas in Eighteenth-Century Italy* (Rome, 1960: Edizioni di Storia e Letteratura), 156—233; repr. in revised form in *VH*; see also 99

79a 'No Earthly Paradise', review of Reinhold Niebuhr, *Nations and Empires*, *Guardian*, 25 November 1960, 7

79b Review of Richard Hare, *Portraits of Russian Personalities between Reform and Revolution*, *English Historical Review* 75 (1960), 500—2

80 Review of Henry Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, *French Studies* 14 (1990), 167—70

1961

81 'La théorie politique existe-t-elle?', *Revue française de science politique* 11 (1961), 309—37; repr. in English as 'Does Political Theory Still Exist?' in Peter Laslett and W. G. Runciman (eds), *Philosophy, Politics and Society*, 2nd Series (Oxford, 1962: Blackwell), CC and *PSM*; trans. Japanese

82 'Tolstoy and Enlightenment', Hermon Ould Memorial Lecture for 1960, *Encounter* 16 No 2 (February 1961), 29—40; repr. in *Mightier Than The Sword* (London, 1964: Macmillan) and *RT*

82a Review of Elie Kedourie, *Nationalism*, *Oxford Magazine*, New Series 1 (1960—1), 147—8

83 'What is History?' (an exchange of letters with E. H. Carr), *The Listener* 65 (1961), 877, 1048—9

1962

84 'The Biographical Facts', in Meyer W. Weisgal and Joel Carmichael (eds), *Chaim Weizmann* (London, 1962: Weidenfeld and Nicolson; New York, 1963: Atheneum), 17—56; repr. in Dan Leon and Yehuda Adin (eds), *Chaim Weizmann, Statesman of the Jewish Renaissance* (Jerusalem, 1974: The Zionist Library); trans. French, Hebrew, Spanish

85 'The Purpose of Philosophy', *Insight* (Nigeria) 1 No 1 (July 1962),

12—15; repr. in the *Sunday Times*, 4 November 1962, 23, 26, as 'Philosophy's Goal' in Leonard Russell (ed.), *Encore*, 2nd Year (London, 1963: Michael Joseph), and in CC; trans. Lithuanian

86 'Mr Carr's Big Battalions', review of E. H. Carr, *What is History*?, *New Statesman* 63 (January-June 1962), 15—6

87 (unattributed) 'The Road to Catastrophe', review of Hans Kohn, *The Mind of Germany*, and G. P. Gooch, *French Profiles: Prophets and Pioneers*, *Times Literary Supplement*, 30 March 1962, 216

1963

88 Contribution to Clara Urquhart (ed.), *A Matter of Life* (London, 1963: Cape), 39—40

89 'Historical Note', in *Khovanshchina* (opera programme) ([London], 1963: Royal Opera House Covent Garden Ltd), 5pp.; repr. in the 1972 programme as 'Programme Note: Modest Mussorgsky (1839—1881)', as 'Khovanshchina' in the 1982 programme and *San Francisco Opera*, Fall Season 1984, 34—8, and with revisions as 'A Note on "Khovanshchina"', *New York Review of Books*, 19 December 1985, 40—2

90 'Why are these books neglected?', *Twentieth Century* 172 No 1019 (Autumn 1963), 139—47

1964

91 Contribution to *Meyer W. Weisgal* (New York, 1964), 1 p.; repr. as 'A Generous Imaginative Idealist' in Edward Victor (ed.), *Meyer Weisgal at Seventy* (London, 1966: Weidenfeld and Nicolson)

92 'Felix Frankfurter at Oxford', in Wallace Mendelson (ed.), *Felix Frankfurter: A Tribute* (New York, 1964: Reynal), 22—31; repr. in *Quest* 1 (1965), 20—2, and *PI*

93 '"From Hope and Fear Set Free"', Presidential Address, *Proceedings of the Aristotelian Society* 64 (1963—4), 1—30; repr. in *CC* and *PSM*

94 'Hobbes, Locke and Professor Macpherson', review of C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, *Political Quarterly* 35 (1964), 444—68

95 'Portrait of Ben-Gurion', review of Maurice Edelman, *Ben-Gurion: A Political Biography*, *Jewish Chronicle*, 25 December 1964, 7, 22

95a 'Rationality of Value Judgments', *Nomos* 7[Carl J. Friedrich (ed.), *Rational Decision* (New York, 1964: Atherton Press; London, 1964: Prentice-Hall International)], 221—3

1965

96 Contribution to Julian Huxley (ed.), *Aldous Huxley* (London, 1965: Chatto and Windus), 144—53; repr. as 'Aldous Huxley' in *PI*

97 Contribution to Ian Kemp (ed.), *Michael Tippett: A Symposium on his 60th Birthday* (London, 1965: Faber), 62—3

98 'Herder and the Enlightenment', in Earl R. Wasserman (ed.), *Aspects of the Eighteenth Century* (Baltimore, 1965: Johns Hopkins Press), 47—104; repr. as 'J.G. Herder', *Encounter* 25 No 1 (July 1965), 29—48, No 2 (August 1965), 42—51; repr. in revised form in *VH* and *PSM*

99 'Sulla teoria del Vico circa la conoscenza storica' (a much expanded version of 'Appendix: On Vico's Epistemology' in 79), *Lettere italiane* 17 (1965), 420—31; repr. as 'Appendice sulla teoria del Vico circa la conoscenza storica' in Vittore Branca (ed.), *Sensibilità e razionalità nel settecento* (Florence, 1967: Sansoni); repr. in revised form in *VH*

100 Review of C. P. Courtney, *Montesquieu and Burke*, *Modern Language Review* 60 (1965), 449—52

101 'A Great Russian Writer', review of Osip Mandelstam, *The Prose of*

Osip Mandelstam, *New York Review of Books*, 23 December 1965, 3—4

101a 'The Thought of de Tocqueville', review of Jack Lively, *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, *History* 50 (1965), 199—206

1966

102 Introduction to Marc Raeff (ed.), *Russian Intellectual History* (New York/Chicago/Burlingame, 1966: Harcourt, Brace and World; Hassocks, 1978: Harvester; New York, 1978: Humanities Press), 3—11

103 Preface to H.G. Schenk, *The Mind of the European Romantics* (London, 1966: Constable; New York, 1969: Doubleday; Oxford, 1979: Oxford University Press), xiii—xviii; trans. Japanese, Spanish

104 'L. B. Namier—A Personal Impression', in Martin Gilbert (ed.), *A Century of Conflict* (London, 1966: Hamish Hamilton); repr. in *Encounter* 27 No 5 (November 1966), 32—42 [letter, 28 No 1 (January 1967), 92], *Journal of Historical Studies* 1 (1967—8), 117—36, and *PI*

105 'The Great Blood Libel Case', review of Maurice Samuel, *Blood Accusation: The Strange History of the Beiliss Case*, *Jewish Chronicle Literary Supplement*, 23 December 1966, 3—4; repr. as 'The Beiliss Case: Prelude to Revolution' in *Midstream* 13 *No* 2 (*February* 1967), 66—72

106 '*New Ways in History*' (*letter*), *Times Literary Supplement*, 21 April 1966, 347

1967

107 Contribution to Cecil Woolf and John Bagguley (eds), *Authors Take Sides on Vietnam* (New York, 1967: Simon and Schuster), 20—1

1968

108 Introduction to Alexander Herzen, *My Past and Thoughts* (London, 1968: Chatto and Windus; New York, 1968: Knopf; ed. and abridged by Dwight Macdonald, New York, 1973: Knopf; London, 1974: Chatto and Windus; Berkeley, 1982: University of California Press), 25 pp.; repr. as 'The Great Amateur', *New York Review of Books*, 14 March 1968, 9—18, as 'Herzen and his Memoirs' in *AC*, in Robert B. Silvers, Barbara Epstein and Rea S. Hederman (eds), *The First Anthology: 30 Years of The New York Review of Books* (New York, 1993: New York Review of Books), and in *PSM*; trans. Japanese

109 Comment on Richard Pipes, 'The Origins of Bolshevism: The Intellectual Evolution of Young Lenin', in Richard Pipes (ed.), *Revolutionary Russia* (Cambridge, Massachusetts, 1968: Harvard University Press), 52—9

110 'The "*Naïveté*" of Verdi', *Hudson Review* 21 (1968), 138—47; repr. from *Atti del I congresso internazionale di studi verdiani, 1966* (Parma, 1969: Istituto di Studi Verdiani), 27—35; repr. in *About The House* 3 No 1 (March 1969), 8—13, *New Republic*, 6 October 1979, 30—4, *Ernani* (opera programme) ([Cardiff 1979]: Welsh National Opera) (abridged), William Weaver and Martin Chusid (eds), *The Verdi Companion* (London, 1980: Gollancz), *Opera* 31 (1980), 128—35, and *AC*; trans. Japanese

111 'The Role of the Intelligentsia', *Listener* 79 (1968), 563—5; repr. in Derwent May (ed.), *Good Talk 2: An Anthology from BBC Radio* (London, 1969: Gollancz)

1969

112 *Four Essays on Liberty* (revised reprints of 37, 54, 71, 74, with a new

introduction) (London and New York, 1969: Oxford University Press); trans. Albanian, Finnish, French, German, Hebrew, Hungarian, Italian, Japanese, Persian, Polish, Portuguese, Romanian, Russian, Serbo-Croat, Spanish, Swedish, Ukrainian

113 Foreword to Michael Yudkin (ed.), *General Education: A Symposium on the Teaching of Non-Specialists* (Harmondsworth, 1969: Allen Lane/Penguin), 9—20; repr. as 'General Education' in *Oxford Review of Education* 1 (1975), 287—92; trans. Japanese

114 'A Note on Vico's Concept of Knowledge', in Giorgio Tagliacozzo and Hayden V. White (eds), *Giambattista Vico: An International Symposium* (Baltimore, [1969]: Johns Hopkins Press), 371—7; repr. in *New York Review of Books*, 24 April 1969, 23—6, and *AC*

115 'One of the Boldest Innovators in the History of Human Thought' (Vico), *New York Times Magazine*, 23 November 1969, 76—100; repr. in Ben Seligman (ed.), *Molders of Modern Thought* (Chicago, 1970: Quadrangle Books)

116 'Reply to Orsini', *Journal of the History of Ideas* 30 (1969), 91—5 (abstract in the *Philosopher's Index* 3 [1969], 91—5 282)

1970

117 Foreword to R. D. Miller, *Schiller and the Ideal of Freedom: A Study of Schiller's Philosophical Works with Chapters on Kant* (Oxford, 1970: Clarendon Press), v

118 'Benjamin Disraeli, Karl Marx, and the Search for Identity', in *Transactions of the Jewish Historical Society of England* 22 (1968—69) (London, 1970: Jewish Historical Society of England); repr. in *Midstream* 16 No 7 (August—September 1970), 29—49, and *AC*; trans. French, Lithuanian, Spanish

119 'Weizmann as Exilarch', in *Chaim Weizmann as Leader* (Jerusalem,

1970: Hebrew University of Jerusalem), 13—21; trans. Hebrew

1971

120 *Sir Maurice Bowra, 1898—1971* (Oxford, [1971]: Wadham College), 10 pp.; repr. as 'Memorial Address in St Mary's' in Hugh Lloyd-Jones (ed.), *Maurice Bowra* (London, 1974: Duckworth), and as 'Maurice Bowra' in *PI*

121 'Georges Sorel', Greighton Lecture, *Times Literary Supplement*, 31 December 1971, 1617—22; repr. in expanded form in Chimen Abramsky (ed.), *Essays in Honour of E. H. Carr* (London, 1974: Macmillan), 3—35, and *AC*; trans. Hebrew, Spanish; see also 132

122 'The Question of Machiavelli', *New York Review of Books*, 4 November 1971, 20—32; repr. of part of 'The Originality of Machiavelli', in Myron P. Gilmore (ed.), *Studies on Machiavelli* (Florence, 1972: Sansoni), 149—206; repr. in the Bobbs-Merrill Reprint Series in Political Science, No 68813; full version repr. in *AC* and *PSM* and trans. Lithuanian

123 'Randolph', in Kay Halle (ed.), *Randolph Churchill: The Young Unpretender* (London, 1971: Heinemann), 278—9

124 'Tchaikovsky and Eugene Onegin', *Glyndebourne Festival Programme Book 1971*, 58—63; repr. as 'Tchaikovsky, Pushkin and Onegin' in *Musical Times* 121 (1980), 163—8, and *Eugene Onegin* (Oxford University Opera Club programme) ([Oxford], 1992)

1972

125 *Fathers and Children: Turgenev and the Liberal Predicament*, Romanes Lecture (Oxford, 1972: Clarendon Press: repr. with corrections 1973), 61 pp.; repr. in *New York Review of Books*, 18 October 1973, 39—44, 1 November 1973, 22—9, 15 November 1973, 9—

11, as introduction to Ivan Turgenev, *Fathers and Sons*, trans. Rosemary Edmonds (Harmondsworth, 1975: Penguin), and in *RT*; excerpted as 'The Liberal Predicament' in *Dialogue* 11 No 4 (1978), 90—5; trans. Japanese; see also 138

126 *Zionist Politics in Wartime Washington: A Fragment of Personal Reminiscence*, Yaacov Herzog Memorial Lecture (Jerusalem, 1972: Hebrew University of Jerusalem), 61 pp.; excerpted in Barnet Litvinoff (ed.), *The Essential Chaim Weizmann: The Man, the Statesman, the Scientist* (London, 1982: Weidenfeld and Nicolson)

127 Foreword to Friedrich Meinecke, *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*, trans. J. E. Anderson (London, 1972: Routledge and Kegan Paul), ix—xvi

128 'The Bent Twig: A Note on Nationalism', *Foreign Affairs* 51 (1972), 11—30; repr. in *CTH*; trans. French, Hungarian, Spanish

129 'Dr Jacob Herzog', *Jewish Chronicle*, 14 April 1972, 28, 43; repr. as 'Yaacov Herzog-a Tribute' as preface to 126 and in Misha Louvish (ed.), *A People that Dwells Alone: Speeches and Writings of Yaacov Herzog* (London, 1995; Weidenfeld and Nicolson)

130 'Giambattista Vico', *Listener* 88 (1972), 391—8

131 'History as we would like it', *World View* 15 No 7 (July 1972), 16

132 'Sorel' (letter), *Times Literary Supplement*, 14 January 1972, 40; cf. 121

1973

133 'Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy', in *Essays on J. L. Austin* (Oxford, 1973: Clarendon Press), 1—16; repr. in *PI*

134 'The Counter-Enlightenment', *Dictionary of the History of Ideas* (New York, 1968—73: Scribner's), vol. 2 (1973), 100—12; repr. in *AC* and *PSM*; trans. Lithuanian, Polish

135 'A Nation Among Nations', *Jewish Chronicle*, Colour Magazine, 4 May 1973, 28—34; excerpted as 'Israel at 25' in *Jerusalem Post*, 18 May 1973, magazine supplement, 7

136 'Notes on the Foundation of Wolfson College', *Lycidas* 1 (1973), 2—4

137 'Mr Hamilton Fish Armstrong' (supplementary obituary), *The Times*, 28 April 1973, 16

138 'Fathers and Children' (letter), *Times Literary Supplement*, 12 January 1973, 40; cf. 125

1974

139 *The Divorce between the Sciences and the Humanities*, 2nd Tykociner Memorial Lecture (Illinois, 1974: University of Illinois), 34 pp.; repr. in *Salmagundi* No 27 (Summer—Fall 1974), 9—39, Robert Boyers and Peggy Boyers (eds), *The Salmagundi Reader* (Bloomington, 1983: Indiana University Press), *AC* and *PSM*; trans. Italian, Polish

140 Contribution to *Arthur Lehning in 1974* (Leiden, 1974: Brill), 3 pp.

141 'Mr C. E. Bohlen: Close Study of Soviet Leaders' (supplementary obituary), *The Times*, 11 January 1974, 16

141a 'Mr Raimund von Hofmannsthal' (supplementary obituary), *The Times*, 26 April 1974, 20

1975

142 *John Petrov Plamenatz, 1912—1975* (Oxford, [1975]: All Souls College), 12 pp.; repr. in *PI*

143 'L'apoteosi della volontà romantica: la rivolta contro il tipo di un mondo ideale', *Lettere italiane* 27 (1975), 44—68; original English version, 'The Apotheosis of the Romantic Will: The Revolt against the Myth of

an Ideal World', published in *CTH*, repr. in *PSM* and trans. Latvian

144 'Performances memorable—and not so memorable'. *Opera* 26 (1975), 116—20

145 Presidential Address, *Proceedings of the British Academy* 61 (1975), 71—81

146 Speech at the Official Opening of Wolfson College, Oxford, 12 November 1974, *Lycidas* 3 (1975), 3—6

147 'Sir John Wheeler-Bennett' (supplementary obituary), *The Times*, 13 December 1975, 16

1976

148 *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (London, 1976: Hogarth Press; New York, 1976: Viking; New York, 1977: Vintage Books; London, 1980: Chatto and Windus; London, 1992: Hogarth Press) (revised versions of 79, 98 and 99, with a new introduction); trans. Greek, Italian, Japanese, Korean, Portuguese

149 Contribution to John Jolliffe (ed.), *Auberon Herbert: A Composite Portrait* (Tisbury, 1976: Compton Russell), 9—14; repr. as 'Auberon Herbert' in *PI*

150 'Comment on Professor Verene's Paper' [Donald Phillip Verene, 'Vico's Philosophy of Imagination', *Social Research* 43 (1976), 410—26], *Social Research* 43 (1976), 426—9; repr. in Giorgio Tagliacozzo and others (eds), *Vico andContemporary Thought* (London, 1980: Macmillan)

150a 'Go there to find your identity', *Jewish Chronicle*, 16 April 1974, supplement on 50th anniversary of the Friends of the Hebrew University, i—ii

151 Presidential Address, *Proceedings of the British Academy* 62 (1976), 85—94

152 'Vico and the Ideal of the Enlightenment', *Social Research* 43 (1976), 640—53; repr. in *AC* without last section, 'The Workings of Providence'; trans. Italian, Polish

1977

153 *Sir Harry d'Avigdor Goldsmid, 1906—1976* ([London, 1977]: privately printed), 6 pp.

154 'Hume and the Sources of German Anti-Rationalism', in G. P. Morice (ed.), *David Hume: Bicentennial Papers* (Edinburgh, 1977: Edinburgh University Press), 93—116; repr. in *AC*

155 'Old Russia', review of Marvin Lyons, *Russia in Original Photographs 1860—1920*, ed. Andrew Wheatcroft, and Kyril Fitzlyon and Tatiana Browning, *Before the Revolution: A View of Russia under the Last Tsar*, *Guardian*, 24 November 1977, 14

156 Presidential Address, *Proceedings of the British Academy* 63 (1977), 1—11

1978

157 *Russian Thinkers*, ed. Henry Hardy and Aileen Kelly, with an introduction by Aileen Kelly (London, 1978: Hogarth Press; New York, 1978: Viking; Harmondsworth and New York, 1979: Penguin) (reprints of 30, 44, 56, 57, 76, 82, 125); trans. Dutch, French, German, Hebrew, Italian, Japanese (in part), Portuguese, Spanish

158 *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, ed. Henry Hardy, with an introduction by Bernard Williams (London, 1978: Hogarth Press; New York, 1979: Viking; Oxford, 1980: Oxford University Press; New York, 1981: Penguin) (reprints of 25, 35, 36, 64, 77, 81, 85, 93); trans. Italian, Japanese (in part), Spanish

159 *Decline of Utopian Ideas in the West* ([Tokyo], 1978: Japan Founda-

tion), 20 pp.; repr. in J. M. Porter and Richard Vernon (eds), Unity, Plurality and Politics: Essays in Honour of F. M. Barnard (London and Sydney, 1986: Croom Helm), and *CTH*; trans. Italian, Japanese, Lithuanian, Polish, Spanish

160 Introduction to *Derek Hill: Portraits* (London, 1978: Marlborough Fine Art), 3

160a 'Comments' (on Abraham Kaplan, 'Historical Interpretation', in the same volume), in Yirmiahu Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action* (Dordrecht/Boston/London, 1978: Reidel; Jerusalem, 1978: Magnes Press, The Hebrew University), 38—40

160b 'Marx's *Kapital* and Darwin', *Journal of the History of Ideas* 39 (1978), 519 [abstract in the *Philosopher's Index* 12 (1978), 234]

161 'El nacionalismo: descuido del pasado y poder actual', *Diálogos* 14 No 6 (November—December 1978), 10—7; original English version, 'Nationalism: Past Neglect and Present Power', published in *Partisan Review* 46 (1979), 337—58, *AC* and *PSM*; trans. Bulgarian, Catalan, Lithuanian, Polish

161a (with others) 'Is a Philosophy of History Possible?', in Yirmiahu Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action* (Dordrecht/Boston/ London, 1978: Reidel; Jerusalem, 1978: Magnes Press, The Hebrew University), 219—40

162 Presidential Address, *Proceedings of the British Academy* 64 (1978), 1—9

163 'Corsi e Ricorsi', review of Giorgio Tagliacozzo and Donald Phillip Verene (eds), *Giambattista Vico's Science of Humanity*, *Journal of Modern History* 50 (1978), 480—9

164 'Tolstoy Remembered', review of Tatyana Tolstoy, *Tolstoy Remembered*, *New Review* 5 No 2 (Autumn 1978), 3—7

165 'Mr Nicholas Nabokov' (obituary), *The Times*, 15 April 1978, 16

1979

166 *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, ed. and with a bibliography by Henry Hardy, with an introduction by Roger Hausheer (London, 1979: Hogarth Press; New York, 1980: Viking; Oxford, 1981: Oxford University Press; New York, 1982: Penguin; London, 1997: Pimlico) (reprints of 58, 75, 108, 110, 114, 118, 121, 122, 134, 139, 152, 154, 161); trans. French, German, Hebrew, Italian, Japanese (in part), Serbian, Spanish

166a 'Einstein and Israel', *New York Review of Books*, 8 November 1979, 13—8; repr. of major part of contribution to Gerald Holton and Yehuda Elkana (eds), *Albert Einstein: Historical and Cultural Perspectives*, the Centennial Symposium in Jerusalem (Princeton, 1982: Princeton University Press), 281—92; repr. in *PI*

166b 'Professor Scouten on Herder and Vico', *Comparative Literature Studies* 16 (1979), 141—5

166c Note on Lydia Chukovsky, *Notes about Anna Akhmatova*, in 'In absentia: Some Books of the Year', *Times Literary Supplement*, 23 November 1979, 5

166d Letter to Adam Podgórecki (on the intelligentsia), in Adam Podgórecki and Maria Los, *Multi-Dimensional Sociology* (London, Boston and Henley, 1979: Routledge and Kegan Paul), 315—6

1980

167 *Personal Impressions*, ed. Henry Hardy, with an introduction by Noel Annan (London, 1980: Hogarth Press; New York, 1981: Viking; Oxford, 1982: Oxford University Press; New York, 1982: Penguin) (reprints of 32, 51, 60, 70, 72, 92, 96, 104, 120, 133, 142, 149, 166a, together with 169); trans. Hebrew (in part), Italian (in part), Japanese (in part), Spanish

2nd ed. (London, forthcoming 1998: Pimlico), adding reprints of 172, 194a, 195, 198, 214

168 Story in *Pass the Port Again: The Best After-Dinner Stories of the Famous* (London, 1980: Christian Brann), 21

168a 'The Incompatibility of Values', in Melvin Kranzberg (ed.), *Ethics in an Age of Pervasive Technology* (Boulder, 1980: Westview Press), 32—3

168b 'Virtue and Practicality', in Melvin Kranzberg (ed.), *Ethics in an Age of Pervasive Technology* (Boulder, 1980: Westview Press), 193

169 'Meetings with Russian Writers in 1945 and 1956', in *PI*; trans. French (in part), Spanish (in part), Russian

Shortened version, 'Conversations with Russian Poets' (given as a Bowra Lecture), *Times Literary Supplement*, 31 October 1980, 1233—6, and (with additions, as 'Conversations with Akhmatova and Pasternak' – this version repr. in *PSM*) *New York Review of Books*, 20 November 1980, 23—35; excerpted as 'Anna Akhmatova: A Memoir' in *The Complete Poems of Anna Akhmatova*, trans. Judith Hemschemeyer, ed. Roberta Reeder (Somerville, Massachusetts, 1990: Zephyr Press), vol. 2, and in the one-volume edition (Somerville, Massachusetts, 1992: Zephyr Press; 2nd. ed., Boston, Massachusetts, 1994: Zephyr Press; Edinburgh, 1994: Canongate Press); trans. Dutch, Hebrew, German, Polish

170 'Note on Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought', *British Journal for Eighteenth-Century Studies* 3 (1980), 89—106; repr. with revisions in L. Pompa and W. H. Dray (eds), *Substance and Form in History: A Collection of Essays in Philosophy of History* (Edinburgh, 1981: University of Edinburgh Press), and *CTH*; trans. Italian, Polish

171 'On Philosophy', *Good Book Guide* 8 (Spring 1980), 10

171a 'A Tribute to my Friend' (on Jacob Talmon), *Forum* No 38 (Summer 1980), 1—4; trans. Hebrew

172 'Upon Receiving the Jerusalem Prize', *Conservative Judaism* 33 No 2 (Winter 1980), 14—7; repr. as 'The Three Strands in My Life' in *Jewish Quarterly* 27 Nos 2—3 (Summer/Autumn 1979), 5—7, and in *PI* (2nd ed.)

173 'The Hedgehog and the Fox Continued' (letter), *New York Review of Books*, 9 October 1980, 44; cf. 44

1981

173a *For Teddy Kollek* ([Jerusalem, 1981]: The Jerusalem Foundation), 7 pp.

174 Introduction to H. G. Nicholas (ed.), *Washington Despatches 1941—45: Weekly Political Reports from the British Embassy* (London, 1981: Weidenfeld and Nicolson; Chicago, 1981: Chicago University Press), vii—xiv

175 Translation, with Introduction, of Ivan Turgenev, *A Month in the Country* (London, 1981: Hogarth Press; New York, 1982: Viking; Harmondsworth, 1983: Penguin)

176 Reply to Hans Aarsleff, 'Vico and Berlin', *London Review of Books*, 5—18 November 1981, 7—8; letter, 3—16 June 1982, 5

177 'Russian Thought and the Slavophile Controversy', review of Andrzej Walicki, *A History of Russian Thought (From the Enlightenment to Marxism)* and *The Slavophile Controversy*, *Slavonic and East European Review* 59 (1981), 572—86

1982

178 'A Letter from Sir Isaiah Berlin', *Intellectual History* No 1 (November 1982), 3

179 'Mrs Salome Halpern' (obituary), *The Times*, 17 May 1982, 12

180 'Prof. Roman Jakobson' (supplementary obituary), *The Times*, 31 July 1982, 10

1983

181 'Giambattista Vico and Cultural History', in Leigh S. Cauman and others (eds), *How Many Questions? Essays in Honor of Sidney Morgenbesser* (Indianapolis, 1983: Hackett), 474—97; repr. in *CTH*; trans. Polish, Russian

181a 'The Conscience of Israel' (in Hebrew translation), tribute to Yishayahu Leibowitz, *Ha'aretz*, 4 March 1983, 8

182 'The Gentle Genius', review of *Turgenev's Letters*, selected, trans. and ed. A. V. Knowles, *New York Review of Books* 27 October 1983, 23—33

183 'Isaiah Berlin et le progrès' (letter), *Le Monde Dimanche*, 3 July 1983, ii

184 'Reply to Robert Kocis', *Political Studies* 31 (1983) 388—93

1984

185 'A New Woman in Russia', review of John Carswell, *The Exile: A Life of Ivy Litvinov*, *Sunday Times*, 6 May 1984, 41

186 'Mozart at Glyndebourne Half a Century Ago', in John Higgins (ed.), *Glyndebourne: A Celebration* (London, 1984: Cape), 101—9

187 Foreword to Sir Immanuel Jakobovits, '*If Only My People....*': *Zionism in My Life* (London, 1984: Weidenfeld and Nicolson), ix

188 Tribute to Sir Hugh Casson, *RA* (the magazine for the Friends of the Royal Academy) No 5 (December 1984), 27

1985

188a 'Nahum Goldmann (1895—1982): A Personal Impression', in William Frankel (ed.), *Survey of Jewish Affairs 1983* (Rutherford/Madison/Teaneck, 1985: Fairleigh Dickinson University Press; London/Toronto, 1985: Associated University Presses), 238—43; excerpted in *Jewish Chronicle*, 5 July 1985

189 'On Vico' (reply to Zagorin), *Philosophical Quarterly* 35 (1985), 281—90 [abstract in the *Philosopher's Index* 19 (1985), 246]

189a Contribution to 'Terence Cornelius Farmer Prittie, 15 December 1913—28 May 1985, In Memoriam', *Britain & Israel*, August 1985, [1]

1986

190 'The Cost of Curing an Oyster', *Jerusalem Post*, 10 February 1986, 8; trans. Russian (in part)

191 'Martin Cooper – In Memoriam', in programme for memorial concert by Lindsay String Quartet, 29 June 1986, 2 pp.; repr. as Foreword to Martin Cooper, *Judgements of Value: Selected Writings on Music*, ed. Dominic Cooper (Oxford, 1988: Oxford University Press)

192 'Memories of Brief Meetings with Ben-Gurion', *Jewish Quarterly* 33 (1986) No 3 (123), 6—9

192a 'A Personal Tribute to Adam von Trott (Balliol 1931)' *Balliol College Annual Record* 1986, 61—2

192b 'A Personal View of Super-Titles', in *Glyndebourne Touring Opera* 1986 (programme) ([Glyndebourne, *1986*: Glyndebourne Festival Opera]), 54—6; repr. in *About The House* 7 No 8 (Spring 1987), 8—9, and as 'Titlemania: A Voice in Favor' in *Opera News* 54 No 16 (May 1990), 6—7

192c 'On Yitzhak Sadeh' (in Hebrew translation), *Davar*, 5 September 1986, 17; incorporated into 214

193 Entry on J. P. Plamenatz in Lord Blake and C. S. Nicholls (eds), *The Dictionary of National Biography 1971—1980* (Oxford, 1986: Oxford University Press), 671—3

194 Contribution to 'Greetings', *Secular Humanistic Judaism* No 1 (February 1986), 2

1987

194a 'David Cecil (1902—1986)', in *Reports for 1985—86 and 1986—87; List of Fellows and Members for 1987* (London, [1987]: Royal Society of Literature), 34—41; repr. in Hannah Cranborne (ed.), *David Cecil: A Portrait by his Friends* (Stanbridge, 1990: Dovecote Press) (as 'A Close Colleague's Assessment') and in *PI* (2nd ed.)

195 'Edmund Wilson at Oxford', *Yale Review* 76 (1987), 139—51; repr. in *New York Times Book Review*, 12 April 1987, 1, 40—2 (in part), Kai Erikson (ed.), *Encounters* (New Haven/London, 1989: Yale University Press), *Guardian*, 12 October 1989, 25, 47, John Patrick Diggins (ed.), *The Liberal Persuasion: Arthur Schlesinger, Jr., and the Challenge of the American Past* (Princeton, 1997: Princeton University Press), and *PI* (2nd ed.); trans. Italian, Spanish

1988

195a Foreword to Ada Rapoport-Albert and Steven J. Zipperstein (eds), *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky* (London, 1988: Peter Halban), ix

196 *On the Pursuit of the Ideal* (Turin, 1988: Giovanni Agnelli Foundation), 16pp.; repr. in *New York Review of Books*, 17 March 1988, 11—18, *CTH* and *PSM*; excerpted as 'The Idea of Pluralism' in Walter Truett Anderson (ed.), *The Truth about the Truth: De-confusing and Re-constructing the Postmodern World* (New York, 1995: Jere-

my P. Tarcher/Putnam; retitled *The Fontana Postmodernism Reader*, London, 1996: Fontana Press); trans. French, Italian, Polish, Spanish (in part)

197 'Dorothy de Rothschild' (obituary), *Independent*, 12 December 1988, 28

197a 'Israeli Solution' (letter), *Independent*, 28 September 1988, 19

1989

198 'Writers Remembered: Virginia Woolf', *The Author* 100(1989), 96—7; repr, in *PI*(2nd ed.)

198a Foreword to Anatoly Nayman, *Remembering Anna Akhmatova*, trans. Wendy Rosslyn (London, 1989, Peter Halban), vii

1990

199 *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy (London, 1990: John Murray; New York, 1991: Knopf; London, 1991: Fontana Press; New York, 1992: Vintage Books) (reprints of 73, 128, 159, 170, 181, 196, together with 200 and the original English version of 143); trans. Dutch, French, German, Hebrew, Hungarian, Italian, Japanese, Portuguese, Spanish

200 'Joseph de Maistre and the Origins of Fascism', in *CTH*, 91—174; repr. in slightly shortened form in *New York Review of Books*, 27 September 1990, 57—64, 11 October 1990, 54—8, 25 October 1990, 61—5; trans. Polish, Spanish (in part)

200a Contribution to *The Evolution of the Symphony Orchestra: History, Problems and Agenda* (London, 1990: Weidenfeld and Nicolson), 123—5

201 Contribution to 'The State of Europe: Christmas Eve 1989' in *Granta* 30 (Winter 1990) [*New Europe*!], 148—50; repr, in the

Guardian, 20 February 1990, 19; trans. German, Italian

202 Letter on Boris Pasternak, *Times Literary Supplement*, 16—22 February 1990, 171

1991

203 'Der Vetter aus Oxford' (Yehudi Menuhin), in Jutta Schall-Emden (ed.), *Weder Pauken noch Trompeten: Für Yehudi Menuhin* (Munich/Zurich, 1991: Piper), 30—3

1992

203a 'Alexander and Salome Halpern' (in Russian translation), in a Russian collection: Mikhail Parkhomovsky (ed.), *Jews in the Culture of Russia Abroad: Collected Articles, Memoirs, Publications and Essays, No 1, 1919—1939* (Jerusalem, 1992: M. Parkhomovsky), 229—41

204 'Reply to Ronald H. McKinney, "Towards a Postmodern Ethics: Sir Isaiah Berlin and John Caputo" [*Journal of Value Inquiry* 26 (1992), 395—407],' *Journal of Value Inquiry* 26 (1992), 557—60

205 Introduction to *Founders and Followers: Literary Lectures Given on the Occasion of the 150th Anniversary of the Founding of the London Library* (London, 1992: Sinclair-Stevenson), xi—xv

206 Introduction to programme for concert given to celebrate the inauguration of Israel's new Supreme Court Building, November 1992, 2 pp.

207 Letters to Conor Cruise O' Brien in Conor Cruise O'Brien, *The Great Melody: A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund Burke* (London, 1992: Sinclair Stevenson), 612—5, 617—8

208 'Mixing It' (letter), *Oxford Magazine*, Noughth Week, Hilary Term 1992, 8

209 'No Trace of Roguery' (letter), *Spectator*, 11 January 1992, 22

210 Contribution to feature on the literary canon, *Times Higher Education*

Supplement, 24 January 1992, 16

211 Appreciation of David Patterson, *Centre Piece* [Newsletter of the Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies] No 10 (November 1992), 2

1993

212 *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, ed. Henry Hardy (London, 1993: John Murray; New York, 1994: Farrar, Straus and Giroux; London, 1994: Fontana Press); excerpted as 'The Magus of the North' in *New York Review of Books*, 21 October 1993, 64—71 (letter, 18 November 1993, 68); trans. French, German, Greek, Italian, Japanese, Spanish; excerpt trans. French, German, Italian

213 'A Reply to David West', *Political Studies* 41 (1993), 297—8

214 'Yitzhak Sadeh', *Midstream* 39 No 4 (May 1993), 20—4; repr. in *PI* (2nd ed.); cf. 1920

215 Contribution to Sir Isaiah Berlin and others, *Herbert Lionel Adolphus Hart 1907—1992: Speeches Delivered at Memorial Ceremony on 6 February 1993* ([Oxford, 1993]: privately printed), 1—8; trans. Japanese

1994

216 'La rivoluzione romantica: una crisi nella storia del pensiero moderno', in Isaiah Berlin, *Tra la filosofia e la storia delle idee: intervista autobiografica*, ed. Steven Lukes (Florence, 1994: Ponte alle Grazie), 97—122; original English version, 'The Romantic Revolution: A Crisis in the History of Modern Thought', published in *SR* and trans. Dutch, German

217 (with Bernard Williams) 'Pluralism and Liberalism: A Reply' (to George Crowder, 'Pluralism and Liberalism', *Political Studies* 42

(1994), 293—303), *Political Studies* 42 (1994), 306—9

218 Introduction to Joseph de Maistre, *Considerations on France*, ed. Richard A. Lebrun (Cambridge, 1994: Cambridge University Press), xi—xxxiv

219 Introduction to James Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question* (Cambridge etc., 1994: Cambridge University Press), 1—3

220 Contribution to Brian Harrison (ed.), *Corpuscles: A history of Corpus Christi College, Oxford, in the twentieth century, written by its members* (Oxford, 1994: Corpus Christi College), 44—50

1995

221 'Liberty', in Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy* (Oxford, 1995: Oxford University Press), 485—7

222 Contribution to 'Remembering Stephen'(a tribute to Stephen Spender), *Index on Censorship* 25 No 5 (October 1995), 10—11, 13—14

223 (with Robert Grant) 'Tolstoy and Enlightenment: An Exchange', *Oyster Club* No 6 (Spring—Summer 1995), 13—6

224 'Nin Ryan'(obituary), *Independent*, 10 February 1995, 16

225 Foreword to '... *from the fruits of her labour she planted a vineyard*.', Essays on the Role of Private Philanthropy in Israel to Mark the 100th Anniversary of the Birth of Dorothy de Rothschild, 7 March 1995 ([Jerusalem], 1995: Yad Hanadiv), 9—10

226 Contribution (on Boris Pasternak, *Doctor Zhivago*) to 'On the Shelf', *Sunday Times*, 7 November 1995, section 7 ('Books'), 9

1996

227 *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*, ed. Henry Hardy, with an introduction by Patrick Gardiner (London, 1996:

Chatto and Windus; New York, 1997: Farrar, Straus and Giroux; London, 1997: Pimlico) (a revised reprint of 38 together with the original English version of 216 and seven other previously unpublished essays, 228 and 230—5); trans. German, Italian, Portuguese

228 'Artistic Commitment: A Russian Legacy', in *SR*, 194—231

229 'Berlin', in Thomas Mautner (ed.), *A Dictionary of Philosophy* (Oxford, 1996: Blackwell), 51—2

230 'Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism', in *SR*, 232—48

231 'Marxism and the International in the Nineteenth Century', in *SR*, 116—67

232 'Philosophy and Government Repression', in *SR*, 54—76

233 'Political Judgement', in *SR*, 40—53; repr. as 'On Political Judgement' in *New York Review of Books*, 3 October 1996, 26—30; trans. German, Swedish

234 'Rabindranath Tagore and the Consciousness of Nationality', in *SR*, 249—66

235 'The Sense of Reality', in *SR*, 1—39

236 Supplementary obituary note on Lydia Chukovskaya, *Guardian*, 9 February 1996, 13

1997

237 *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, ed. Henry Hardy and Roger Hausheer, with a foreword by Noel Annan and an introduction by Roger Hausheer (London, 1997: Chatto and Windus; New York, forthcoming 1998: Farrar, Straus and Giroux; London, forthcoming 1998: Pimlico) [reprints of 32, 44, 54, 60, 71, 77, 81, 93, 98, 108, 122, 134, 139, 143, 161, 169 (*New York Review of Books* version) and 196, with a concise bibliography of Isaiah Berlin's writings by Henry Hardy]

238 Contribution to 'Books of the Century', *Sunday Telegraph*, 9 February 1997, Sunday Review, 12

239 Letters to Rocco Pezzimenti in Rocco Pezzimenti, *The Open Society and its Friends, with letters from Isaiah Berlin and the late Karl R. Popper* (Leominster/Rome, 1997: Gracewing/Millennium Romae), 173—8, 182—4

英文文集目录

112 *Four Essays on Liberty*

148 *Vico and Herder*

157 *Russian Thinkers*

158 *Concepts and Categories*

166 *Against the Current*

167 *Personal Impressions*

(asterisked items added in second edition)

199 *The Crooked Timber of Humanity*

227 *The Sense of Reality*

237 *The Proper Study of Mankind*

索　引

（条目后的页码系原书页码，见中译本的边码）

反潮流

译后絮语

有人信百物都可以吃，但那弱者只吃蔬菜。吃的人不可轻看不吃的；不吃的人不可责怪吃的，因为神已收纳他们。……有人看这一日比那一日强，有人看日日都是一样的，就让人人被他自己的信念所充实吧。

——《新约·罗马人书》(14·3,5)

不知是何缘故，每读到以赛亚·伯林的文字，都让我情不自禁想到我们的国粹围棋。

1939年，以赛亚·伯林出版了他的第一本、也是唯一的一本专著，即后来让一些原教旨主义者为之侧目的《马克思传》，战争旋即爆发，他离开校园去外交界度过战争岁月，战事平息后才又重返牛津的学术圈。然而在此后的大多数时间里，他似乎都不务正业。除了为就职之需而做过《两种自由观》的学术演说外，他懒得再对某种哲学体系的义理本身做深入探究，而是开始以十分口语化的方式，四处宣讲他的"观念史"，沉溺其中数十年不能自拔。因此，读他那些既写(说)得洋洋洒洒，又时而不胜繁絮，偶尔或有穿凿之嫌的观念故事，我觉得就像出自某个高段位的棋手——一个本人很少下棋，只以给我们解谱为乐事的棋手。

不过，让我联想到围棋而非其他游戏的，还有另一层也许更为恰当的缘由。我们现代人不管放眼看世界还是反观自我，都

得借用到一些重大的“观念”，比如科学呀，现代性呀，民族性呀，归属感呀，草根文化呀，价值信仰呀，民主自由呀什么的。如果把它们比做棋子，则其多元性与围棋的多元性又是何其相似！

围棋的对弈者经常要面对取舍的抉择，在定式之外，取舍既繁多又常彼此冲突，落子于不同位置的利弊时难判断，常急得棋手抓耳挠腮，因此也构成了最令观棋者着迷的一道神奇风景。这种景观，也正如伯林眼中的近代世界，“一个我们要在同样终极、同样自称为绝对的价值之间做出选择的世界。其中一些价值的实现，不可避免地要牺牲另一些价值。……在不同的绝对要求之间做出选择的必要性，是人类状况一个无可逃避的特征”。(*Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, 168—9)还有些观念经他侃侃而谈，在诞生之初颇似围棋大师们出人意表的怪招，乍看让人摸不着头脑，演变到最后大龙被屠，方晓得那才真正是独具慧眼的胜负手，譬如后来成为反启蒙主义生力军的“浪漫主义”和“民族主义”，还有我们今天的各种批判理论和“后现代”等等，本来都可从三百多年前维柯手创的“意大利流”或浪漫派的“德国流”中找到许多源头活水。有些观念，亦如弈手自以为有如神助的胜算，回过头来再看，反而觉得还不如李昌镐式的俗手来得实惠，对于启蒙运动、黑格尔和马克思的一些思想，我们大概都可作如是观。

据伊格纳季耶夫在《伯林传》里透露，伯林自孩提时代便显露出长于言谈的特点，进入牛津读书后，很快便成为校内一大知名的侃爷，后来当上了 BBC 第三套节目的常客，更是让他的口才名满天下。据说他谈话速度极快，“舌头似乎总在冲刺，追赶着他的思想”。不过凡是能够听进去的人，也会立刻被其迷人的智慧、同情与仁厚所打动。对这一性格背景了然于心，我们可知包括格雷(J. Gray)和加利博(C. J. Galipeau)在内的不少论者，试

图从伯林的思想中强读出他有深思熟虑的思想体系，或对其思想做系统化的处理，也许泰半是些一厢情愿的做法。

我倒更想说，只要看看他的大多数文章，也许不少人会同意，让他誉满天下的“价值多元论”，很大程度上只是在他那宽厚的性情与对史实之尊重的驱使下，有意无意之间聊出来的一个思想体系。伯林每至谈兴正浓时，口若悬河，恣意汪洋，常常忘记了自己的立场，身不由己地受所论人物的牵动，甚至陷入他本人并不十分认同的“文化相对主义”窠臼。他让自己置身于观念世界之中，被那儿的奇峰异景所感染，有时也会变成一个席勒所说的“素朴之人”。他给我们以“祥和、纯朴和快乐的”感觉，是因为他能够和讨人喜欢的威尔第一样，进入一种忘我的境界，只以其理解对象和受众的能力来取悦别人。故而我又觉得，伯林有时又像咱们中国的一位奇石收藏家，他不以自己的智巧之物为美，却从造化天成的野趣中得到很多的享受。

当然，伯林素以倡导“多元主义”而闻名，也不是全无认知体系上的根基。究其缘由，我们至少可以说，来自于康德的“人性曲木”说对他影响甚大，从他亲自审订过的一本文集以此作为书名（*The Crooked Timber of Humanity*, John Murray, London, 1970）即可见一斑。他多次引用过的那句康德的原话，“人性这根曲木，绝然造不出任何笔直的东西”，语出康德《世界公民观点之下的普遍历史观念》一文（中译本见《历史理性批判文集》，商务印书馆，1990）。以康德的理性主义精神而论，他在说这话时可能是透着一丝悲凉的，伯林的思想有时被人称为“具有悲剧意识的自由主义”，这大概是其主要原因之一。不过从另一个角度看，它也能把伯林引向一种冷眼旁观的经验主义取向：假如我们不从柏拉图式的理念，而是依照人类自己写下的真实历史去认识人性，则曲木之喻能在现实中得到万千事实的佐证。伯林身

处“西方历史上最令人恐惧的二十世纪”，由不得他不把处理多元格局的价值世界作为政治思考的头等大事。所以“曲木”这个经验主义的比喻一直萦绕于伯林的脑际，也是他从启蒙时代后的观念冲突中读出来的结果。

那么，我们是应当更多地从描述性的角度看待伯林的价值多元论，还是把它也作为伯林本人的一种价值选择呢？伯林在早年便对一元论的乖张怀有深深的警惧，这显然是促使他对各种反启蒙思想做深入理解的基本原因，也使他进而对维柯、费希特、赫斯、索雷尔和哈曼等人表露出同情甚至赞赏。所以，他的言论不但可以博得自由主义者的喝彩，而且能引起众多非理性主义者和后现代人士的共鸣。但是公平地说，他显然并不认为自己也属于他们的阵营。我们不时会看到，他在对那些激进思想的生命力表现出令人钦佩的理解力的同时，也随时不忘提醒人们，他们的弱点与虚幻是多么明显。从这个角度说，他的价值多元论，只是他用来讲解观念世界的一种描述性理论。

伯林在那篇《两种自由观》的著名就职演说中，确曾显露出要把自己的自由主义学说建立在一种基于多元现实的思想体系之上。而他后来的大多数演说和文章却只侧重于多元主义，不愿深谈这个思想体系的基础。因此像格雷那样坚称伯林的思想基础清晰可辨，只有价值多元论从中一以贯之，这种解读在许多自由主义者看来虽然失之偏颇，却也并非全无道理。伯林的多元主义的基本特点，在于他把多元性当作一个观察和思考近代世界的前提，却没有对其本身作为一种政治哲学的自洽性做细致而深入的思考。在这个方面，有人借用他的“狐狸多智巧，刺猬只一招”的比喻，把他说成一只佯装狐狸的刺猬，不免有为贤者讳的嫌疑。我们倒不妨把这看作他的聊天式学术成就的一个必然结果，或者说得温和一些，也许他知道单凭这种神侃的方

式，根本不可能建立起完整而缜密的思想体系，所以他也只满足于讲自己的"多元主义观念故事"，并不想从中阐发出一种"政治哲学"体系来。

所以说，伯林的多元主义作为一种自由主义学说，是有其内在张力的。自由主义在涉及到个人的价值追求时，能够且应当持宽容或不可知论的态度。在这一问题上，伯林作为一个自由主义者应当是没有疑问的。但是当关系到社会的政治安排时，一个自由的社会则必须对政治价值的选择范围有所限制。选择个人的献身目标与选择公共生活的原则，这毕竟是性质不同的两回事。伯林似乎没有对这两种选择做出清楚的划分，因此他的多元主义在遇到如下尖锐的问题时，也可能会无言以对：对于那些与自由主义的政治原则不共戴天的价值，是否应当从政治多元论中剔除出去？

早有论者切中肯綮地指出，若想把伯林的价值多元论补足为自由主义，大有必要像奥克肖特、哈耶克或罗尔斯的理论那样，在个人的价值取舍与公共理性之间做必要的分疏。他们虽然分属不同的思想流派，但作为自由主义者却有着共同的底线：他们一致认为，自由主义作为一种解决观念冲突的公共哲学，首先意味着人们在追求个人的价值选择时必须遵守某些限制，这些限制的具体内容，虽然可以在公共话语交往中发生变动，但无论如何需要由它们构成全体公民必须遵守的权利和责任原则。只要比照一下罗尔斯的《政治自由主义》(此书在中国的出版，为我们理解如何在价值多元的前提下建立一种理性的公共哲学，增添了一份弥足珍贵的文献)，对于伯林的多元主义在处理这个问题上的欠缺，便可有更深切的感受。

但是话还得说回来。没有人会否认，多元性乃现代世界的根本特征之一，不管你喜不喜欢，它都是我们无可回避的生存处

境。我在本文开头所引用的那段《圣经》里的话，被霍布斯用在他的《论国民》(*On the Citizen*, Cambridge University Press, 1998)一书的结尾处，那是他在三百多年前为告诫纷争不已的国人，借上帝之口发出的呼声，因为按他的洞察，"人们若是在权力、利益或思想的优劣上有了分歧，他们就会相互虐待诅咒，此乃人的天性。所以不必奇怪，当他们争得面红耳赤时，几乎每个信条都会被这人或那人说成是进入天国所必需的，于是那些不接受它的人就会受到诅咒，不但说他们冥顽不灵(根据教会的教义这是正确的)，而且说他们没有信仰"。霍布斯之成为现代政治学的奠基人，不能不说与他这种认识有着绝大的关系，毕竟近代政治若是脱离如何处理这种局面的智慧，其效用便根本无从谈起了。霍布斯之后这方面虽有启蒙运动最具野心的努力——它本以为能用严明的机械数理哲学重建人类精神生活的统一性——然而其后的历史证明，以人类理性作为基础的这种"科学精神"，在弥合信仰的裂隙上，表现得也实在太过低能了。

伯林的文字所具有的最大价值，大概就在于他对这种处境的感受力。在痛苦揭示"诸神之战"的韦伯之后，对近代多元主义的困境的理解，伯林堪称翘楚。他深深体认到，现代性之最突出的风格即价值体系已然失去终极的完备性。在接收这笔麻烦的现代性遗产的两大主流——即自由主义和"后现代主义"——中，伯林的思想大体上说也跟韦伯差不多，与前者更为接近，这从他从不过分渲染非理性主义，是可得到印证的。所以，凡是希望从多元论自由主义角度认知现代性的人，都值得到他这个收藏观念的奇石馆里看一看，里边的景致的确相当不错。毕竟身为博学大师的馆主，眼力终究不凡——尽管那些神奇的石头若是相互碰撞起来，他作为一个自由主义者所能够提供的解决之道，可能不如另一些人高明。

此书之译事始于去年岁初，面对伯林挥洒自如的文笔，常觉才学窳陋，力有不逮。幸赖清华大学彭刚兄不辞辛劳，细细审读一遍，纰缪之处多有辨稽，在此是必须向他道一声谢的。然操觚者毕竟为我，错讹鲁鱼想必仍在所难免，还望学问通明之士雅正之。

冯克利

2002 年初春

人文与社会译丛

第一批书目

1.《政治自由主义》,[美]J.罗尔斯著,万俊人译　28.80元
2.《文化的解释》,[美]C.格尔茨著,韩莉译　24.50元
3.《技术与时间:爱比米修斯的过失》,[法]B.斯蒂格勒著,裴程译　16.60元
4.《依附性积累与不发达》,[德]A.G.弗兰克著,高铦等译　13.60元
5.《身处欧美的波兰农民》,[波]F.兹纳涅茨基、[美]W.I.托马斯著,张友云译　9.20元
6.《现代性的后果》,[英]A.吉登斯著,田禾译　10.00元
7.《消费文化与后现代主义》,[美]M.费瑟斯通著,刘精明译　14.20元
8.《英国工人阶级的形成》(上、下册),[英]E.P.汤普森著,钱乘旦等译　54.50元
9.《知识人的社会角色》,[波]F.兹纳涅茨基著,郏斌祥译　11.50元

第二批书目

10.《文化生产:媒体与都市艺术》,[美]D.克兰著,赵国新译　13.00元
11.《现代社会中的法律》,[美]R.M.昂格尔著,吴玉章等译　15.20元
12.《后形而上学思想》,[德]J.哈贝马斯著,曹卫东等译　15.00元

13.《自由主义与正义的局限》,[美]M.桑德尔著,万俊人等译
15.00 元
14.《临床医学的诞生》,[法]M.福柯著,刘北成译 12.20 元
15.《农民的道义经济学》,[英]J.C.斯科特著,程立显等译 15.80 元
16.《俄国思想家》,[英]I.伯林著,彭淮栋译 18.50 元
17.《自我的根源:现代认同的形成》,[加]C.泰勒著,韩震等译
34.50 元
18.《霍布斯的政治哲学》,[美]L.斯特劳斯著,申彤译 11.80 元
19.《现代性与大屠杀》,[英]Z.鲍曼著,杨渝东等译 14.30 元
20.《新功能主义及其后》,[英]J.亚历山大著,彭牧等译(即出)

第三批书目

21.《自由史论》,[英]J.阿克顿著,胡传胜等译 27.00 元
22.《伯林谈话录》,[英]I.伯林等著,杨祯钦译 13.50 元
23.《阶级斗争》,[法]雷蒙·阿隆著,周以光译(即出)
24.《正义诸领域:为多元主义与平等一辩》,[美]M.沃尔泽著,褚松燕等译 24.80 元
25.《大萧条的孩子们》,[美]G.埃尔德著,田禾等译 27.30 元
26.《黑格尔》,[加]C.泰勒著,张国清等译 43.00 元
27.《反潮流》,[英]I.伯林著,冯克利译 26.60 元
28.《统治阶级》,[意]莫斯卡著,贾鹤鹏译 30.80 元
29.《现代性的哲学话语》,[德]J.哈贝马斯著,曹卫东等译(即出)
30.《知识分子的鸦片》,[法]雷蒙·阿隆著,吕一民等译(即出)

第四批书目

31.《自由论》(《自由四论》扩充版),[英]I.伯林著,胡传胜译(即出)
32.《保守主义》,[德]K.曼海姆著,李朝晖 牟建君译 16.00 元

33.《科学的反革命》,[英]L.哈耶克著,冯克利译(即出)
34.《实践感》,[法]P.布尔迪厄著,蒋梓骅译(即出)
35.《风险社会》,[德]U.贝克著,何博闻译(即出)
36.《社会行动的结构》,[美]T.帕森斯著,彭刚等译(即出)
37.《个体的社会》,[德]N.埃里亚斯著,翟三江 陆兴华译(即出)
38.《传统的发明》,[英]E.霍布斯鲍姆著,顾杭 庞冠群译(即出)
39.《关于马基雅维利的思考》,[美]L.斯特劳斯著,申彤译(即出)
40.《话语伦理学阐释》,[德]J.哈贝马斯著,曹卫东等译(即出)